







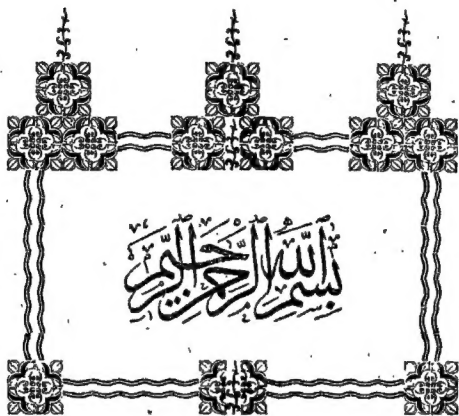
كتاب أساس التقديس

في علم الكلام تأليف الامام نجر الدين الرازي
هكذا في بعض النسخ القديمة وفي كشف الظنون
(تأسيس التقديس) في الكلام للامام نجر الدين
محمد بن عمر الرازي الشافعي المتوفي سنة ٦٠٦
الفه للملك العادل سيف الدين وأرسله اليه هدية
﴿ ويليه ﴾

كتاب الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية
والمسكمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته ونظام
العالم للعارف الرباني مولانا ملا عبد الرحمن الجاني
﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾

طبع على نفقة حضرات الافاضل ﴿ الشيخ محي الدين
صبري ﴾ الكردي ﴿ والشيخ عبد القادر معروف ﴾
الكردي ﴿ والشيخ حسين نعيم الكردي ﴾
طبع بمطبعة (كردستان العالمية) لصاحبها فرج الله
زكي الكردي بمصر المحمية سنة ١٣٢٨ هـ

مطبع
مطبع



قال الشيخ الامام نضر الدين (محمد بن عمر الرازي) تغمده
الله بغفرانه *

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه * الممتنع تغيره وفناؤه * العظيم
قدره واستعلاؤه * العميم نعمائه وآلاؤه * الدال على وحدانيته
أرضه وسماؤه * المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته
واسماؤه * فاستواؤه قهره واستيلاؤه * ونزوله برّه وعطاؤه *
ومحيته حكمه وقضاؤه * ووجهه وجوده وأجوده وحيائه *

وعينه حفظه وعونه اجتباؤه * وضحك غفوه أو إذنه
وارتضاؤه * ويده انعامه واكرامه واصطفائه * ولايجري في
الدارين من أفعاله الا ما يريد ويشاؤه * العظمة ازاره والكبرياء
رداؤه (أحمده) على جزيل نعمه وجميل كرمه * وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له * وأشهد أن محمداً عبده
ورسوله * أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو
كره المشركون صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً
﴿أما بعد﴾ فاني وان كنت ساكنافي أقاصي بلادالمشرق
الا اني سمعت أهل المشرق والغرب مطبقين متفقين على ان
السلطان المظلم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين * سلطان
الاسلام والمسلمين * أفضل سلاطين الحق واليقين أبا بكر بن
أيوب لازالت آيات راياته في تقوية الدين الحق * والمذهب
الصدق متصاعدة الى عنان السماء وآثار أنوار قدرته ومكنته
باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء * أفضل الملوك واكمل
السلاطين * في آيات الفضل وبينات الصدق وتقوية الدين
القوم * ونصرة الصراط المستقيم * فاردت أن أتخفه بتخفة

سنية وهدية مرضية * فآخفته بهذا الكتاب الذي سميته
 ﴿بأساس التقديس﴾ على بعد الدار وتبين الاقطار * وسألت الله
 الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضلہ وكرمه * ورتبته على
 أربعة أقسام *

﴿القسم الاول﴾ في الدلائل الدالة على انه تعالى منزہ عن
 الجسمية والحيز وفيه فصول ﴿الفصل الاول﴾ في تقرير
 المقدمات التي يجب ايرادها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلاثة *
 ﴿المقدمة الاولى﴾ اعلم انا ندعي وجود موجود لا يمكن
 ان يشار اليه بالحس انه ههنا او هنالك او نقول انا ندعي وجود
 موجود غير مختص بشيء من الاحياز والجهات او نقول انا
 ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا مبين عنه في شيء
 من الجهات الست التي للعالم * وهذه العبارات متفاوتة والمقصود
 من الكل شيء واحد * ومن المخالفين من يدعي ان فساد هذه
 المقدمات معلوم بالضرورة وقالوا لان العلم الضروري حاصل
 بان كل موجودين فانه لا بد وان يكون احدهما حالاً في
 الآخر او مبيناً عنه مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به

قالوا واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل
 في بداية العقول * واعلم انه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم
 يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزا لان على تقدير ان يكون
 الامر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله
 تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه بالجهة ابطالا للضروريات
 والقدهج في الضروريات بالنظريات يقتضي القدهج في الاصل
 بالفرع وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معاً
 وهو باطل بل يجب علينا بيان ان هذه المقدمة ليست من
 المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال * فنقول الذي يدل
 على ان هذه المقدمات ليست بديهية وجوه (الاول) ان جمهور
 العقلاء المعتبرين اتفقوا على انه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص
 بشيء من الجهات وانه تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه في
 شيء من الجهات ولو كان فساد هذه المقدمات معلوماً بالبديهية
 لكان اطباق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعاً لان الجمع العظيم
 من العقلاء لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات بل نقول
 الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا

حالة في المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا ان
الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا موجود ليس بجسم
ولا جسماني ولم يقل أحد بانهم في هذه الدعوى منكرون
للبداهيات بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل
معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل محمد بن نعمان من الرافضة
ومثل أبي القاسم الراغب وأبي حامد الغزالي من اصحابنا
وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن ان يقال بان القول بان
الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع في
بداية العقول (الثاني) انا اذا عرضنا على العقل وجود موجود
لا يكون حالا في العالم ولا مبيانا عنه في شيء من الجهات
الست وعرضنا على العقل أيضا ان الواحد نصف الاثنين
وان النفي والاثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا في
المقدمة الاولى جازما في المقدمة الثانية * وهذا التفاوت
معلوم بالضرورة — وذلك يدل على ان العقل غير قاطع في
المقدمة الاولى بالنفي ولا بالاثبات غاية ما في الباب انا نجد من
انفسنا ميلا الى القول بان كل ما سوى العالم لا يد وان يكون

حالا فيه أو مبينا عنه بالجهة والحيز الا انا نقول لما رأينا ان
 العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بان الواحد نصف
 الاثنين علمنا انه غير قاطع بان ما سوى العالم لا بد وان
 يكون حالا فيه أو مبينا عنه بالجهة بل هو مجوز لنقيضه * واذا
 ثبت هذا فنقول ان ذلك الظن انما حصل بسبب ان الوهم
 والخيال لا يتصرفان الا في المحسوسات فلا جرم كان من
 شأنهما انهما يقضيان على كل شئ بالاحكام اللاحقة بالمحسوسات
 فهذا الميل انما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة
 (الثالث) انا اذا قلنا الموجود اما ان يكون متحيزا أو حالا في
 المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا
 لصحة هذا التقسيم * ولو قلنا الموجود اما ان يكون متحيزا
 أو حالا في المتحيز واقتصرنا على هذا القدر علمنا بالضرورة
 ان هذا التقسيم غير تام ولا منحصروا انه لا يتم الا بضم القسم
 الثالث وهو ان يقال واما ان لا يكون متحيزا ولا حالا في
 المتحيز * واذا كان الامر كذلك علمنا بالضرورة ان احتمال هذا
 القسم وهو وجود موجود لا يكون متحيزا ولا حالا في

المتحيز قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة
 وانه لا يمكن الجزم بنفيه ولا باثباته الا بدليل منفصل ﴿الرابع﴾
 انا نعلم بالضرورة ان أشخاص الناس مشتركة في مفهوم
 الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشار كغير ما به
 الممايزة وهذا يقتضي أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية
 مجرد عن الشكل المعين فالانسانية من حيث هي هي معقول
 مجرد فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول
 مجرد واذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون
 خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال
 ﴿الخامس﴾ ان كل ماهية فانا اذا اعتبرناها بمحدها وحققتها فانا
 قد نقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والانسان اذا
 كان مستغرق الفكر في تفهم ان حد العلم ما هو وحد الطبيعة
 ما هو فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار
 فضلا عن ان يحكم بان تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مخصصة
 بمحل أو بجهة * وهذا يقتضي أنه يمكننا أن نقل الماهيات حال
 ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار ﴿السادس﴾ وهو ان

الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج
 مسألة معضلة قد يقول في نفسه اني قد حكمت بكذا أو عقلت
 فحال ما يقول في نفسه اني عقلت كذا وحكمت بكذا يكون
 عارفا بنفسه اذ لو لم يكن عارفا بنفسه لامتنع منه أن يحكم على
 ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع انه في تلك الحالة قد
 يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة وعن معنى الشكل والمقدار
 فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفة
 بالشكل والمقدار * فثبت ان العلم بالشيء قد يحصل عنه عدم
 العلم بمحيزه وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بأن الشيء
 المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا (السابع) انا
 نبصر الاشياء الا ان القوة الباصرة لا تبصر بنفسها وكذلك
 القوة الخيالية تتخيل الاشياء الا ان هذه القوة لا يمكنها أن
 تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب أن
 يكون كل شيء متخيلا وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور *
 (الثامن) أن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء على
 خلاف حكم الحس والخيال وذلك لان خصومنا في هذا

الباب اما الكرامية واما الحنابلة أما الكرامية فانا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه بالحس لكان ذلك الشيء اما أن يكون منقسما فيكون مركبا وانتم لا تقولون بذلك واما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وانتم لا تقولون بذلك فعند هذا السلام قالوا انه واحد منزعه عن التركيب والتأليف ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم ان هذا الذي التزموه لا يقبله الحس والخيال بل لا يقبله العقل ايضا لان المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والاحياز كان احد جانبيه مغايرا للجانِب الثاني وذلك يوجب الاتقسام في بديهة العقل وان لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في القوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة * فاذا لم يبعد عن التزم كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد كان هذا مجمعا بين النفي والاثبات ومدفوعا في بداية المقول * وأما الحنابلة الذين

التزموا الاجزاء والاباض فهم ايضا معترفون بان ذاته تعالى
 يخالف لذوات هذه المحسوسات فانه تعالى لا يساوى هذه
 الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة
 والمرض والحياة والموت اذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر
 الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق آخر ولزم
 التسلسل أو لزم القول بان الامكان والحدوث غير محجوج الى
 الخالق وذلك يلزم منه نفى الصانع فثبت انه لا بد لهم من
 الاعتراف بان خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر
 الذوات ما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها وذلك اعتراف
 بثبوت امر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال
 واذا كان الامر كذلك فأي استبعاد في وجود موجود غير
 حال في العالم ولا مباين بالجهة للعالم وان كان الوهم والخيال
 لا يمكنهما ادراك هذا الموجود * وايضا فعمدة مذهب الحنابلة
 انهم متى تمسكوا بآية أو بنحبر يوم ظاهره شيئا من الاعضاء
 والجوارح صرحوا باننا ثبت هذا المعنى لله تعالى غلي خلاف
 ما هو ثابت للخلق فاثبتوا لله تعالى وجهها بخلاف وجوه الخلق

ويبدأ بخلاف أيدي الخلق * ومعلوم أن اليد والوجه بالمدنى الذى
ذكره مما لا يقبله الخيال والوهم * فإذا عقل اثبات ذلك على
خلاف الوهم والخيال فأبى استبعاد فى القول بأنه تعالى موجود
وليس داخل العالم ولا خارج العالم وإن كان الوهم والخيال
قاصرين عن إدراك هذا الموجود (التاسع) إن أهل التشبيه
قالوا العالم والبارى موجودان وكل موجودين فاما أن يكون
أحدهما حالا فى الآخر أو ميانا عنه * قالوا والقول بوجوب
هذا الحصر معلوم بالضرورة * قالوا والقول بالحلول محال
فتمين كونه ميانا للعالم بالجهة فهذا الطريق احتجوا بكونه
تعالى مختصا بالحيز والجهة * وأهل الدهر قالوا العالم والبارى
موجودان وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا أو
أحدهما قبل الآخر ومحال أن العالم والبارى معا والا لزم
أما قدم العالم أو حدوث البارى وهما محالان * فثبت أن البارى
قبل العالم * ثم قالوا والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية
لا تكون الا بالزمان والمدة * وإذا ثبت هذا فتقدم البارى
أن كان بمدة متناهية لزم حدوث البارى وإن كان بمدة لا أول

لها لزم كون المدة قديمة فانتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان
فنقول حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري
تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة وانتجوا منه كون
الاله في الجهة وزعمت الدهرية أن تقدم الباري على العالم
لا يعقل حصوله إلا بالزمان وانتجوا منه قدم المدة * وإذا ثبت
هذا فنقول حكم الخيال في حق الله تعالى إما أن يكون مقبولا
أو غير مقبول فإن كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب
الدهر وهو أن يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية
ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا * والمشبهة لا يقولون بذلك
والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة وهو مباينة الباري عن
العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا وهم
لا يقولون به * فصار هذا النقض واردا على الفريقين * وأما
أن قلنا حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى
وفي صفاته حينئذ نقول قول المشبهة أن كل موجودين فلا بد
وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو ميانا عنه بالجهة قول
خيالي باطل * وقول الدهري بأن تقدم الباري على العالم لا بد

وان يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل * وذلك هو قول
أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال
عن ذات الله تعالى وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصراط
المستقيم (العاشر) ان معرفة افعال الله تعالى وصفاته أقرب الى
العقول من معرفة ذات الله تعالى * ثم المشبهة وافقونا على ان
معرفة افعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال
أما تقرير هذا المعنى في افعال الله تعالى فذلك من وجوه
(أحدها) ان الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء
والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن الانسان * فأما
حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة فهذا شيء
ما شاهدناه البتة ولا يقضي بجوازه وهمنا وخیالنا مع اننا
سلمنا انه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق
مادة وطينة (وثانيها) اننا لا نعقل حدوث شيء وتكونه
الا في زمان مخصوص * ثم حكمنا بان الزمان حدث لا في
زمان البتة (وثالثها) اننا لا نعقل فاعلا يفعل بعدمالم يكن فاعلا
الا لتغير حالة وتبدل صفة * ثم اننا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم

من غير شي * من ذلك ﴿ورأيها﴾ انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا
 لجلب منفعة أو لدفع مضرة * ثم انا اعترفنا بانه تعالى خالق
 العالم لغير شي * من هذا * وأما تقرير هذا المعنى في الصفات
 فذلك من وجوه ﴿احدها﴾ انا لا نعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات
 لا نهاية لها على التفصيل دفعة وانا اذا جربنا أنفسنا وجدناها
 متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة
 استحضار معلوم آخر * ثم اناسع ذلك نعتقد انه تعالى عالم بما
 لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير ان يحصل فيه
 اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات امراً
 على خلاف مقتضى الوهم والخيال ﴿وثانيها﴾ انا نرى ان كل من
 فعل فعلا فلا بد له من آلة وأداة وان الافعال الشاقة تكون
 سببا للكلالة والمشقة لذلك الفاعل * ثم انا نعتقد انه تعالى يدبر
 من العرش الى ما تحت الثرى مع انه منزّه عن المشقة والغوب
 والكلالة ﴿وثالثها﴾ انا نعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش
 الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق اطباق
 السموات العلى وتحت الارضين السفلى * ومعلوم ان الوهم

البشرى والخيال الانساني قاصر ان عن الاعتراف بهذا الموجود
مع اننا نعتقد انه تعالى كذلك * فثبت ان الوهم والخيال قاصر ان عن
معرفة افعال الله سبحانه وتعالى وصفاته ومع ذلك فانا نثبت
الافعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال * وقد ثبت ان
معرفة كنه الذات أعلى واجل وأغمض من معرفة كنه
الصفات * فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات
والافعال فلا نلغز لهما في معرفة الذات أولى وأحرى * فهذه
الدلائل العشرة دالة على ان كونه سبحانه وتعالى منزها عن
الحيز والجهة ليس أمرا يدفعه صريح العقل وذلك هو تمام
المطلوب وبالله التوفيق * ونختم هذا الباب بما روي عن
ارسطا ليس انه كتب في أول كتابه في الالهيات (من اراد
ان يشرع في المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى)
قال الشيخ رضي الله عنه وهذا الكلام موافق للوحي
والنبوة فانه ذكر مراتب تكون الجسد في قوله تعالى ولقد
خلقنا الانسان من سلاله من طين فلما آل الأمر الى تعاقب
الروح بالبدن قال ثم أنشأناه خلقا آخر وذلك كالتنبيه على ان

كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النظفة من حال الى حال بل هذا نوع آخر يخالف لتلك الانواع المتقدمة فلهذا السبب قال ثم أنشأناه خلقا آخر فكذلك الانسان اذا تأمل في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون فاذا أراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يستحدث لنفسه فطرة اخري وعقلا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات * وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ المقدمة الثانية ﴾ انه ليس كل موجود يجب ان يكون له نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفي ذلك الشيء ويدل عليه وجوه ﴿الحجة الأولى﴾ ان بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية * واذا لم يكن هذا مدفوعا في بداية العقول علمنا انه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء ﴿الحجة الثانية﴾ هي ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود ما شابهه او لا يتوقف والاول باطل

لان الشكّين لو كانا متشابهين وجب استواءهما في جميع
 اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف
 وجود الثاني على وجود الاول بل توقف كل واحد منهما على
 نفسه وذلك محال في بداية العقول فثبت انه لا يتوقف وجود
 الشيء على وجود نظيره فلا يلزم من نفى النظر نفى الحجّة
 الثالثة هي أن تعين كل شيء من حيث انه هو ممتنع الحصول
 في غيره والا لكان ذلك الشيء عين غيره * وذلك باطل في
 بداية العقول فثبت ان تعين كل شيء من حيث انه هو ممتنع
 الحصول في غيره * فعلما ان عدم النظر والمساوي لا يوجب
 القول بعدم الشيء فظهر فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان
 نفعل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه
 الا اذا وجدنا له نظيرا فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس
 الا الله تعالى وبيننا انه لا يلزم من عدم النظر والشبيه عدم
 الشيء فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكلية وبالله التوفيق *
 * المقدمة الثالثة * اعلم ان القائلين بأنه تعالى جسم
 اختلفوا فمنهم من يقول انه على صورة الانسان ثم المنقول عن

مشبهة الامة انه على صورة الانسان الشاب * وعن مشبهة
 اليهود أنه على صورة انسان شيخ وهم لا يجوزون الانتقال
 والذهاب والحجى على الله تعالى * واما المحققون من المشبهة
 فالمنقول منهم انه تعالى على صورة نور من الانوار * وذكر
 ابو معشر المنجم ان سبب اقدم الناس على اتخاذ عبادة الاوثان
 ديناً لانفسهم هو ان القوم في الدهر الاقدم كانوا على مذهب
 المشبهة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم * فلما اعتقدوا
 ذلك اتخذوا وثناً هو اكبر الاوثان على صورة الاله واوثاناً
 اخرى على اصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا
 بعبادة هذه الاوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة
 فثبت ان دين عبادة الاصنام كالفرع عن مذهب المشبهة
 ﴿واعلم﴾ أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون
 على الله تعالى * واما الكرامية فهم لا يقولون بالاعضاء والجوارح
 بل يقولون انه مختص بما فوق العرش * ثم ان هذا المذهب يحتمل
 وجوها ثلاثة فانه تعالى اما ان يقال انه ملائق للعرش * واما
 ان يقال انه مبين عنه يبعد متناه * واما ان يقال انه مبين

يبعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام
الثلاثة طائفة من الكرامية * واختلفوا أيضاً في أنه تعالى
مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف في
ذلك فهذا تمام الكلام في المقدمات وبالله التوفيق *

(الفصل الثاني) في تقدير الدلائل السمعية على انه تعالى

منزه عن الجسمية والحيز والجهة (الحجة الاولى) بقوله تعالى
(قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
أحد) واعلم انه قد اشتهر في التفسير ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعته وصفته فانظر الجواب
من الله تعالى فانزل الله تعالى هذه السورة اذا عرفت ذلك
فنقول هذه الصورة يجب ان تكون من المحكمات لا من
المتشابهات لانه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه بل
وانزلها عند الحاجة وذلك يقتضي كونها من المحكمات
لا من المتشابهات * واذا ثبت هذا وجب الجزم بان كل مذهب
يخالف هذه السورة يكون باطلاً * فنقول ان قوله تعالى أحد
يدل على نفى الجسمية ونفى الحيز والجهة * اما دلالته على انه

تعالى ليس بجسم فذلك لان الجسم اقله أن يكون مركبا
 من جوهرين وذلك يناقض الوحدة * وقوله أحد مبالغة في
 الواحدية فكان قوله أحد منافيا للجسمية * واما دلالة على انه
 ليس بجوهر فنقول اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم
 يقولون ان كل متحيز فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن
 الثاني وذلك لانه لا بد من ان يتميز يمينه عن يساره وقدامه
 عن خلفه وفوقه عن تحته وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء فهو
 منقسم لان يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار * ويساره موصوف
 بأنه يسار لا يمين فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع في الشيء
 الواحد انه يمين وليس يمين ويسار وليس يسار فيلزم اجتماع
 النقي والاثبات في الشيء الواحد وهو محال * قالوا فثبت ان كل
 متحيز فهو منقسم وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد فلما كان
 الله تعالى موصوفاً بأنه أحد وجب ان لا يكون متحيزاً أصلاً
 وذلك ينفي كونه جوهرًا * واما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه
 لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهرًا من هذا الاعتبار
 ويمكنهم ان يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا من وجه

آخر* وببانه هو ان الأجد كما يراد به نفي التركيب والتألف في
الذات فقد يراد به ايضا نفي الضد والتد ولو كان تعالى
جوهرافردا لكان كل جوهر فردا مثالا له وذلك ينفي كونه
احدا* ثم اكذبوا هذا الوجه بقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد
ولو كان جوهرافردا لكان كل جوهر فردا كفوا له* فدللت هذه
السورة من الوجه الذي قررناه على انه تعالى ليس بجسم ولا
بجوهر* واذا ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن
لا يكون في شيء من الاحياز والجهات لان كل ما كان مختصا
بميز وجهه فان كان منقسما كان جسما وقد بينا ابطال ذلك
وان لم يكن منقسما كان جوهرافردا وقد بينا انه باطل ولما بطل
القسمان ثبت انه يمتنع ان يكون في جهة اصلا فثبت ان قوله تعالى
أحد يدل دلالة قطعية على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا
في حيز وجهه اصلا (واعلم) انه تعالى كما نص على انه تعالى
واحد فقد نص على البرهان الذي لاجله يجب الحكم بانه أحد
وذلك انه قال هو الله أحد وكونه الها يقتضي كونه غنيا عما
سواه وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل

واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكونه
 الها يمنع من كونه مفتقرا الى غيره وذلك يوجب القطع بكونه
 احدا. وكونه احدا يوجب القطع بانه ليس بجسم ولا جوهر
 ولا في حيز وجهة * فثبت ان قوله تعالى هو الله أحد برهان قاطع
 على ثبوت هذه المطالب * واما قوله ﴿الله الصمد﴾ فالصمد هو
 السيد المصمود اليه في الخواج وذلك يدل على انه ليس بجسم
 وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة اما بيان دلالة على نفي الجسمية
 من وجوه ﴿الاول﴾ ان كل جسم فهو مركب وكل مركب فهو
 محتاج الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من اجزائه غيره
 فكل مركب فهو محتاج الى غيره والمحتاج الى الغير لا يكون
 غنيا محتاجا الى غيره فلم يكن صمدا مطلقا ﴿الثاني﴾ لو كان مركبا
 من الجوارح والاعضاء لاحتاج في الابصار الى العين وفي
 الفعل الى اليد وفي المشي الى الرجل وذلك يناقض كونه صمدا
 مطلقا ﴿الثالث﴾ انا تقيم الدلالة على ان الاجسام متماثلة والاشياء
 المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم فلو احتاج بعض الاجسام
 الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ولزم أيضا كونه

محتاجا الى نفسه وكل ذلك محال ولما كان ذلك محالا وجب
 ان لا يحتاج اليه شئ من الاجسام ولو كان كذلك لم يكن
 صمدا على الاطلاق * واما بيان دلالة على انه تعالى منزّه عن الحيز
 والجهة فهو انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان اما ان يكون
 حصوله في الحيز المعين واجبا او جائزا * فان كان واجبا فحينئذ
 يكون ذاته تعالى مفتقرا في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز
 المعين * واما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنيا عن ذاته المخصوص
 لانه لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم
 يبطل ذلك الحيز اصلا * وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا
 الى ذلك الحيز فلم يكن صمدا على الاطلاق اما ان كان
 حصوله في الحيز المعين جائزا لا واجبا فحينئذ يفتقر الى مخصص
 يخصصه بالحيز المعين وذلك يوجب كونه محتاجا ويتناقى كونه
 صمدا * واما قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد فهذا ايضا يدل على
 على انه ليس بجسم ولا جوهر لانا نستقيم الدلالة على ان
 الجواهر متماثلة فلو كان تعالى جوهر لكان مثلا لجميع الجواهر
 فكان كل واحد من الجواهر كفوا له ولو كان جسما لكان

مؤلفاً من الجواهر لان الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود
 الالتزام المذكور فثبت ان هذه السورة من أظهر الدلائل على
 انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز
 ﴿واعلم﴾ انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم
 عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى
 منزهاً عن أن يكون جسماً أو جوهرًا أو مختصاً بالمكان
 فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى
 فقال وما رب العالمين ثم ان موسى لم يذكر الجواب عن هذا
 السؤال الا بكونه تعالى خالقاً للناس ومديراً لهم وخالق
 السموات والارض ومديراً لهما وهذا ايضا من أقوى الدلائل
 على انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة لانا سنبين ان شاء الله
 تعالى ان كون الشيء حجماً ومتحيزاً عين الذات ونفسها
 وحقيقتها لا انه صفة قائمة بالذات واما كونه خالقاً للأشياء
 ومديراً لها فهو صفة ولقظة بما سأل عن الماهية وطلب للحقيقة
 فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قول وما رب العالمين
 يذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب منه بذكر كونه خالقاً

ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ وكان
 طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة
 السؤال ما يصلح أن يكون جوابا متجها لازما ولما بطل ذلك
 علمنا انه تعالى ما كان متحيزا فلا جرم ما كان يمكن تعريف
 حقيقته سبحانه وتعالى الا بأنه خالق مدبر فلا جرم كان جواب
 موسى عليه السلام صحيحا وكان سؤال فرعون ساقطا فاسدا
 فثبت انه كما ان جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال
 الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز
 فكذلك جواب موسى عليه السلام * اما الخليل صلى الله عليه
 وسلم فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنه استدل بحصول
 التغير في أحوال الكواكب على حدوثها * ثم قال عند تمام
 الاستدلال ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
 خنيقا مسلما﴾

﴿واعلم﴾ ان هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقدسه
 عن التحيز والجهة أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز
 فمن وجوه ﴿احدها﴾ انا سنين ان شاء الله تعالى ان الاجسام

متماثلة فاذا ثبت ذلك فنقول ما صحح على أحد المثليين وجب
 أن يصحح على المثل الآخر فلو كان تعالى جسما أو جوهرآ
 وجب أن يصحح عليه كل ما صحح على غيره وان يصحح على غيره
 كل ما صحح عليه * وذلك يقتضي جواز التغير عليه ولما حكم
 الخليل عليه السلام بان المتغير من حال الى حال لا يصلح
 للالهية وثبت انه لو كان جسما لصحح عليه التغير لزم القطع بانه
 تعالى ليس بمتحيز أصلا ﴿ الثاني ﴾ انه عليه السلام قال عند
 تمام الاستدلال ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ﴾
 فلم يذكر من صفات الله تعالى الا كونه خالقا للعالم والله تعالى
 مدحه على هذا الكلام وعظمه فقال ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم
 على قومه نرفع درجات من نشاء ﴾ ولو كان إله العالم جسما موصوفا
 بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى الابد
 العلم بكونه جسما متحيزا ولو كان كذلك لما كان مستحقا للمدح
 والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقا للعالم * فلما كان هذا القدر
 من المعرفة كافيا في كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على انه تعالى
 ليس بمتحيز ﴿ الثالث ﴾ انه تعالى لو كان جسما لسكان كل

جسم مشاركا له في تمام الماهية فالقول بكونه تعالى جسما يقتضي اثبات الشريك لله تعالى وذلك يناقض قوله ﴿ وما انا من المشركين ﴾ فثبت بما ذكرناه ان العظماء من الانبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة فبالله التوفيق *

﴿ الحجة الثانية ﴾ من القرآن قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ولو كان جسما لكان مثالا لسائر الاجسام في تمام الماهية لانا سنبين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة ان الاجسام كلها متماثلة وذلك كالتناقض لهذا النص * فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسما الا انه مخالف لغيره من الاجسام كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الاحوال والصفات ولا يجوز ان يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا * والجواب من جهتين ﴿ الاولى ﴾ انا سنقيم الدلالة على ان الاجسام كلها متماثلة في تمام الماهية فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثالا لسائر الاجسام وذلك يخالف لهذا النص والانسان والفرس ذات كل واحد منهما

مماثلة لذات الآخر والاختلاف انما وقع في الصفات والاغراض
 والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما
 بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات لان الاشياء
 المتماثلة في تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم
 فلو كان البارئ تعالى جسما لوجب أن يكون اختصاصه
 بصفاته المخصوصة من الجائزات ولو كان كذلك لزم افتقاره
 الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم
 ﴿ الثاني ﴾ ان بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر
 الاجسام في الجسمية ومخالفا لها في الماهية المخصوصة يجب
 وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لان الجسمية مشترك فيها
 بين الله وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله
 تعالى وبين غيره وما به المشاركة غير ما به المماثلة وذلك يقتضي
 وقوع التركيب في ذاته المخصوصة وكل مركب ممكن لا
 واجب على ما يبيناه * فثبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم *
 ﴿ الحجة الثالثة ﴾ قوله تعالى ﴿ والله الغني وانتم الفقراء ﴾
 دل هذه الآية على كونه تعالى غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا

لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى كل واحد من
أجزائه وايضا لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا الى
الجهة وذلك يقدح في كونه غنيا على الاطلاق *

(الحجة الرابعة) قوله تعالى ﴿ لا إله الا هو الحي
القيوم ﴾ والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه
قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه وكونه مقوما
لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه اليه فلو كان جسما لكان
هو مفتقرا الى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو
جزؤه فحينئذ لا يكون قيوما * وايضا لو وجب حصوله في
شيء من الاحياز لكان مفتقرا محتاجا الى ذلك الحيز فلم
يكن قيوما على الاطلاق * فان قيل أليس تقولون انه يجب
أن يكون موصوفا بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم في قوله قيوما
فلم لا يجوز أيضا أن يقال انه يجب أن يحصل في حيز معين
ولم يقدح ذلك في كونه قيوما * قيل عندنا ان ذاته كالموجب
لذلك الصفة وذلك لا يقدح في وصف الذات بكونه قيوما *
أما ههنا فلا يمكن أن يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين

لان بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه وكان هو مفتقرا الى ذلك الحيز فظهر الفرق والله اعلم *

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى ﴿هل تعلم له سميا﴾ قال ابن عباس رضى الله عنه هل تعلم له مثلا ولو كان متحيزا لكان كل واحد من الجواهر مثلا *

﴿الحجة السادسة﴾ قوله تعالى ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ وجه الاستدلال به انا بينا في سائر كتبنا ان الخالق في اللغة هو المقدر ولو كان تعالى جسما لكان متناها ولو كان متناها لكان مخصوصا بمقدار معين. ولما وصف نفسه بكونه خالقا وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع القدرات بمقاديرها المخصوصة فاذا كان هو مقدرًا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه وذلك محال وأيضا لو كان جسما لكان متناها وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة * وكل ما كان كذلك فهو مشكل وكل مشكل فله صورة فلو كان جسما لكان له صورة * ثم انه

تعالى وصف نفسه بكونه مصورا فيلزم كونه مصورا لنفسه
وذلك محال فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية
حتى لا يلزم هذا المحال *

﴿ الحجة السابعة ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الاول والاخر
والظاهر والباطن ﴾ وصف نفسه بكونه ظاهرا وباطنا ولو
كان جسما لكان ظاهره غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد
موصوفا بانه ظاهر وبانه باطن لانه على تقدير كونه جسما
يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه فلم يكن الشيء
الواحد ظاهرا وباطنا * وأيضا المفسرون قالوا انه ظاهر بحسب
الدلائل باطن بحسب انه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال
ولو كان جسما لما أمكن وصفه بانه لا يدركه الحس ولا يصل
اليه الخيال *

﴿ الحجة الثامنة ﴾ قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾
وقوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار ﴾ وذلك يدل على كونه تعالى
منزها عن المقدار والشكل والصورة والا لكان الادراك
والعلم محيطين به وذلك على خلاف هذين النصين * فان قيل

لم لا يجوز أن يقال انه وان كان جسماً لكنه جسم كبير فلهذا
 المعنى لا يحيط به الادراك والعلم * قلنا لو كان الامر كذلك
 لصح أن يقال بان علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات
 ولا بالجبـال ولا بالبحار ولا بالمفاوز فان هذه الاشياء أجسام
 كبيرة والابصار لا تحيط باطرافها والعلوم لا تصل الى تمام
 أجزائها * ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله
 تعالى بهذا الوصف فائدة *

﴿ الحجة التاسعة ﴾ قوله تعالى ﴿ واذا سألك عبادي
 عني فإني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعاني فليستجيبوا لي
 وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾ وسئل النبي صلى الله عليه وآله
 أقريب ربنا فتناجيه أم بعيد فتناديه فانزل الله تعالى هذه الآية
 ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صح القول بانه تعالى
 قريب من عباده *

﴿ الحجة العاشرة ﴾ لو كان تعالى في جهة فوق لكان
 سماء ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه وذلك محال فكونه في
 جهة فوق محال * وانما قلنا انه تعالى لو كان في جهة فوق

لكان سماء لوجهين ﴿الاول﴾ ان السماء مشتق من السموة
 وكل شيء سماء فهو سماء* فهذا هو الاشتقاق الاصلي للغوي*
 وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه بدليل انهم ذكروا في تفسير
 قوله تعالى ﴿ونزل من السماء من جبال فيها من برد﴾ انه
 السحاب قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز لانه حصل فيه
 معنى السموة* وذكرنا أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿وانزلنا من
 السماء ماء طهوراً﴾ انه من السحاب فثبت ان الاشتقاق
 اللغوي والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان
 موصوفاً بالسموة والعلو سماء ﴿الثاني﴾ انه تعالى لو كان فوق
 العرش لكان من جلس في العرش ونظر الى فوق لم ير الا
 نهاية ذات الله تعالى فكانت نسبة نهاية السطح الاخير من
 ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من
 السموات الى سكان الارض وذلك يقتضي القطع بانه لو كان
 فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش فثبت انه تعالى
 لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء* وانما قلنا انه لو كان
 ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى ﴿تنزيلاً ممن خلق

الارض والسماوات العلى ﴿ولفظه السماوات لفظة جمع مقرونة
بالالف واللام﴾ وهذا يقتضي كون كل السماوات مخلوقة لله تعالى
فلو كان هو تعالى سماء لزم كونه مخالفا لنفسه * وكذلك أيضاً قوله
تعالى ﴿ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام﴾
يدل على ما ذكرناه فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان
سماء ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه وهذا محال * فوجب أن
لا يكون مختصاً بجهة فوق * فان قيل لفظ السماء مختص في العرف
بهذه الاجرام المستديرة وأيضاً فب ان هذا اللفظ في أصل
الوضع يتناول ذات الله تعالى الا ان تخصيص العموم جائز * قلنا
اما الجواب عن الاول فهو ان هذا الفرق ممنوع وكيف لا
نقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً
بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة
السماء الى سكان الارض فوجب القطع بانه لو كان مختصاً بجهة
فوق لكان سماء * وأما الجواب عن الثاني فهو ان تخصيص العموم
انما يصار اليه عند الضرورة * فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه
تعالى مختصاً بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص أما

ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة فلم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص ضرورة فسقط هذا الكلام *

﴿ الحجة الحادية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ قل لمن ما في السموات والارض قل لله ﴾ وهذا يشعر بأن المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى * وقوله وله ما سكن في الليل والنهار وذلك يدل على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى وبمجموع الآيتين يدلان على ان المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان * وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الاصفهاني رحمه الله في تفسيره ﴿ واعلم ﴾ ان في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرا شريفا ^(١) وحكمة عالية

﴿ الحجة الثانية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ولو كان الخالق في العرش لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق

(١) لعل ذلك السر ان الزمان هو مقدار حركة الفلك وحركة

ويقرب منه قوله تعالى ﴿ الذين يحملون العرش ﴾

﴿ الحجة الثالثة عشر ﴾ لو كان تعالى مستقرا على العرش
لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق
السموات لان تقدير القول بانه مستقر على العرش فيكون
العرش مكانا له والسموات مكان عبيده * والاقرب الى القول
أن يكون تهية مكان نفسه مقدما على تهية مكان العبيد لكن
من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله
تعالى ﴿ ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام
ثم استوى على العرش ﴾ وكلمة ثم للتراخي *

﴿ الحجة الرابعة عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك
الا وجهه ﴾ ظاهر الآية يقتضي فناء العرش وفناء جميع
الاحياز والجهات وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها
عن الحيز والجهة * واذا ثبت ذلك امتنع ان يكون الآن في
جهة والالزم وقوع التغير في الذات * فان قيل الحيز والجهة
ليس شيئا موجودا حتى يصير هالكافانيا * قلنا الاحياز
والجهات امور مختلفة بحقايقها متباينة بماهياتها بدليل انكم

قلتم انه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات فلولا ان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة وهذا الحكم * وأيضا فلانا نقول هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلًا في حيز آخر فهذه الاحياز معدودة متباينة متعاقبة والعدم المحض لا يكون كذلك * فثبت ان هذه الاحياز امور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون عدما محضا فكان أمرا موجودا واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾ واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز وبقيّة الكلام قد تقدمت *

﴿ الحجة الخامسة عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الاول والاخر ﴾ فهذا يقتضي أن يكون ذاته متقدما في الوجود على كل ما سواه وان يكون متأخرا في الوجود عن كل ما سواه * وذلك يقتضي انه كان موجودا قبل الحيز والجهة ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة * واذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة

الثالثة عشر والرابعة عشر *

﴿الحجة السادسة عشر﴾ قوله تعالى ﴿واسجد واقترب﴾
ولو كان في جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد من الله
تعالى لا القرب منه وذلك خلاف الاصل *

﴿الحجة السابعة عشر﴾ قوله تعالى ﴿فلا تعجلوا لله اندادا﴾
والند المثل ولو كان تعالى جسما لكان مثالا لكل واحد من
الاجسام لما سئبين ان شاء الله تعالى ان الاجسام كلها متماثلة
حينئذ يكون الند موجودا على هذا التقدير وذلك على مضادة
هذا النص *

﴿الحجة الثامنة عشر﴾ الحديث المشهور وهو ما
روى ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله اخبرنا عن
اول هذا الامر * فقال كان الله ولم يكن معه شيء * وقد
دلنا مرارا كثيرة على انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة
لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه وذلك على تقيض
هذا النص *

﴿الحجة التاسعة عشر﴾ روى أن النبي صلى الله عليه

وسلم قيل له أين كان ربنا قال كان في عمام ليس تحته ماء^(١) ولا فوقه هواء فقيل العمام بالمد الغيم الرقيق * وأما العمى بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر * فقال بعض العلماء يجب ان يكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر وحينئذ يدل على نقي الجهة لان الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية فامكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة * ويتأكد هذا بقوله عليه السلام ليس تحته ماء ولا فوقه هواء ﴿ واعلم ﴾ ان هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوى وبعضها ضعيف وكيفما كان الامر فقد ثبت ان في القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في اقامة الدلائل العقلية على انه تعالى ليس بمتحيز البتة ﴿ اعلم ﴾ انا اذا دللنا على انه تعالى ليس بمتحيز فقد

(١) هذا مخالف للرواية المشهورة القائلة ليس تحته هواء ولا فوقه هواء ثم انظر كيف يمكن جعل العمى بالقصر عبارة عن عدم الجهة مع ان المشهور على السنة العرفاء الذين هم أدري بحقائق التأويل رواية المد ويقولون ان المراد بالعماء حقيقة لطيفة ربانية ورقيقة نورانية انتهى

دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد لان المتحيز ان
 كان منقسما فهو الجسم وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد *
 فنقول الذي يدل على انه تعالى ليس بمتحيز وجود *

﴿ البرهان الاول ﴾ انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر
 المتحيزات في تمام الماهية وهذا ممتنع فكونه متحيزا ممتنع
 وانما قلنا انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات
 في تمام الماهية لانه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
 في كونه متحيزا ثم بعد هذا لا يخلو اما أن يقال انه مخالف غيره
 من الاجسام في ماهيته الخصوصية واما أن لا يخالفه في
 الحقيقة والقسم الاول باطل فتعين الثاني وحينئذ يحصل منه
 انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات فيفتقر
 ههنا الى بيان انه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في
 عموم التحيزية ومخالفاتها في ماهيته الخصوصية * فنقول الدليل
 على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائر
 في التحيزية ومخالفاتها في الخصوصية كان ما به الاشتراك
 مغايرا لاحالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم التحيزية مغايرا

لخصوص ذاته المخصوصة * وحينئذ نقول اما أن يكون الذات
 هي المتحيزة ويكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات * وإما
 أن يقال المتحيزة صفة وتلك الخصوصية هي الذات * اما القسم
 الاول فإنه يقتضي حصول المقصود لانه اذا كان مجرد المتحيزة هو
 الذات وثبت ان مجرد المتحيزة أمر مشترك فيه بينه وبين
 سائر المتحيزات حينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالي
 متحيزا كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس
 المطلوب الا ذلك * وأما القسم الثاني وهو أن يقال الذات هي
 تلك الخصوصية والصفة هي المتحيزة فنقول هذا محال وذلك
 لان تلك الخصوصية من حيث انها هي مع قطع النظر عن
 المتحيزة اما أن يكون لها اختصاص بالخير واما أن لا يكون
 كذلك والاول محال لان كل ما كان حاصلا في خير وجهة على
 سبيل الاستقلال كان متحيزا * فلو كانت تلك الخصوصية التي
 فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الخير لكان الخالي عن
 التحيز متحيزا وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو أن يقال ان
 تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات فنقول

انه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها لان تلك الخصوصية
غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات والمتحيزية أمر لا
يعقل الا أن يكون حاصلها في الجهات والشياء الذي يجب أن
يكون حاصلها في الجهات يمتنع أن يكون حاصلها في الشياء
الذي يمتنع حصوله في الجهة * واذا لم تكن المتحيزية صفة للشياء
كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الاشياء المتساوية في
المتحيزية متساوية في تمام الذات * فثبت بما ذكرنا ان المتحيزات
يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية وهذا برهان
قاطع في تقرير هذه المقدمة * وانما قلنا أنه يمتنع أن يكون ذات
الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية لوجوه (الاول)
ان من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم
ذات الله تعالى قدم سائر الاجسام أو من حدوث سائر الاجسام
حدوث ذات الله تعالى وذلك محال (الثاني) ان التماثلين يجب
استواؤهما في جميع اللوازم فكما صبح على سائر الاجسام خلوها
عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن
هذه الصفات فينبغي أن يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من

الجائزات واذا كان الامر كذلك امتنع كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة الا بايجاد موجد وتخصيص مخصص وذلك يقتضي احتياجه الى الاله فحينئذ كل ما كان جسما كان محتاجا الى الاله وهذا يقتضى ان الاله يمتنع أن يكون جسما ﴿الثالث﴾ انه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الاجسام ولما كان محدثا وحدوثه محال فكونه جسما محال ﴿الرابع﴾ انه لو كان جسما لكان مؤلف من الاجزاء وتلك الاجزاء تكون متماثلة بأعيانها وهى أيضا متماثلة لاجزاء سائر الاجسام * وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الاجسام وجب أن يصح على تلك الاجزاء وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على انه العالم محال ﴿البرهان الثاني﴾ في بيان انه يمتنع أن يكون متحيزا

هو انه لو كان متحيزا لكان متناهايا وكل متناه ممكن وكل
ممكن محدث فلو كان متحيزا لكان محدثا وهذا محال فذاك
محال ﴿ أما المقدمة الاولى ﴾ وهي بيان انه تعالى لو كان متحيزا
لكان متناهايا فالدليل عليه ان كل مقدار فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه وهذا يدل على ان كل
متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا
﴿ وأما المقدمة الثانية ﴾ وهي بيان ان كل متناه فهو ممكن
فذلك لان كل ما كان متناهايا فان فرض كونه أزيد قدرا أو
أنقص قدرا أمر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري
فثبت ان كل متناه فهو في ذاته ممكن ﴿ وأما المقدمة
الثالثة ﴾ وهي بيان ان كل ممكن محدث فهو انه لما كان الزائد
والناقص والمساوي متساوية في الامكان أمتنع رجحان بعضها
على بعض المرجح والافتقار الى المرجح إما ان يكون
حال وجوده أو حال عدمه فان كان حال وجوده فانه يكون
اما حال بقاءه أو حال حدوثه ويمتنع ان يفقر الى المؤثر حال بقاءه
لان المؤثر تأثيره بالتكوين * فلو افتقر حال بقاءه الى المؤثر

لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وذلك محال فلم يبق
 الا أن يحصل الافتقار اما حال حدوثه أو حال عدمه وعلى
 التقديرين فانه يلزم ان يكون كل ممكن محدثا * فثبت ان كل
 جسم متناه وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث * فثبت ان كل
 جسم محدث والاله يتمتع ان يكون محدثا وبالله التوفيق *

(البرهان الثالث) لو كان اله العالم متحيزا لكان محتاجا الى
 الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمه انه لو كان
 متحيزا لكان مساويا لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه
 متحيزا ولكان مخالفا لها في تعيينه وتشخصه * ثم نقول ان بعد
 حصول الامتياز بالتعين اما ان يحصل الامتياز في الحقيقة
 وعلى هذا التقدير يكون التحيز جنسا تحت أنواع (أحدها)
 واجب الوجود * وإما ان لا يحصل الامتياز في الحقيقة
 وعلى هذا التقدير يكون التحيز نوعا تحت أشخاص
 أحدها واجب الوجود * فنقول الاول باطل لان على هذا
 التقدير يكون ذاته مركبا من الجنس والفصل وكل
 مركب فهو مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب

فهو مفتقر الى غيره * فلو كان واجب الوجود متحيزا لكان
مفتقرا الى غيره * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير
يكون تعينه زائدا على ماهية النوعية وذلك التعين لا بد
له من مقتضى وليس هو تلك الماهية والالكان نوعه منحصرافي
شخصه * وقد فرضنا انه ليس كذلك فلا بد وان يكون
المقتضي لذلك التعين شيئا غير تلك الماهية وغير لوازم تلك
الماهية فيكون محتاجا الى غيره فثبت انه لو كان متحيزا لكان
محتاجا الى غيره وذلك محال لانه واجب الوجود لذاته وواجب
الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره * فثبت أن كونه
متحيزا محال *

(البرهان الرابع) لو كان الله العالم متحيزا لكان مركبا
وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمة من وجهين
(أحدهما) وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد ان كل متحيز
فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان
كذلك فهو منقسم * فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب
(الثاني) ان كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة أولا يكون

فان كان قابلا للقسمة كان مركبا مؤلفا وان كان غير قابل
 للقسمة فهو الجوهر الفريد وهو في غاية الصغر والحقارة
 وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول فثبت انه تعالى
 لو كان متحيزا لكان مؤلفا متقسما وذلك محال لان كل ما كان
 كذلك فهو مفتقر في حقيقته الى كل واحد من أجزائه
 وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر في
 الحقيقة الى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل
 مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
 لذاته وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزا

﴿ البرهان الخامس ﴾ انه لو كان متحيزا لكان مركبا من
 الاجزاء اذ ليس في العقلاء من يقول انه في حجم الجوهر
 الفرد ولو كان مركبا من الاجزاء فاما أن يكون الموصوف
 بالعالم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع أو يكون
 الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الاجزاء فان كان الاول
 كان اله العالم هو ذلك الجزء الواحد فيكون اله العالم في غاية
 الصغر والحقارة وقد بينا انه ليس في العقلاء من يقول بذلك

وان كان الثاني فاما أن يقال القائم بمجموع تلك الاجزاء علم واحد وقدرة واحدة أو يقال القائم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة والاول محال لانه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وذلك محال وان كان الثاني لزم أن يكون كل واحد منها لها قديما وذلك يقتضي تكثر الالهة وهو محال * فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ما ذكرتم قائم فيه يعينه فيلزم أن لا يكون جسما وهذه مكابرة فانا نعلم بالضرورة أن الانسان ليس الالهة البنية * ثم نقول لم لا يجوز أن يقال قام علم واحد بمجموع تلك الاجزاء الا أنه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من ذلك العلم وأيضا لم لا يجوز أن يقال قام كل واحد من تلك الاجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد وبهذا الطريق كان مجموع الاجزاء عالما بجملة المعلومات قادرا على جملة المقدورات * والجواب عن السؤال الاول أن نقول اما الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية فان الانسان عبارة عن الشيء الذي يشير اليه

كل انسان بقوله أنا وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني
قالوا أو أما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لان كل أحد
يعلم ان الانسان ليس الا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه
بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ويدل عليه وجوه
﴿ الاول ﴾ انا قد نعلم أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا
الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم ﴿ الثاني ﴾ اني أعلم
بالضرورة اني أنا الانسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة
بخمسين سنة وجملة اجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السموم
والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباقي ﴿ الثالث ﴾
ان المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص
وباتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدرة فثبت ان
الانسان ليس بمشاهد البتة وأما سائر الطوائف والفرق فقد
ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين ﴿ احدهما ﴾
قال الاشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم
على حدة وقدرة على حدة وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن
مركبا من اشياء كثيرة وكل واحد منها عالم قادر حي وهذا

مما لا نزاع فيه * واما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى
فانه يقتضي تمدد الآلهة وذلك محال فظهر الفرق *

﴿ الثاني ﴾ قال ابن الراوندي الانسان جزء واحد لا يتجزى
في القلب وهذا يقتضي ان يكون الانسان في غاية الحقايرة
وذلك غير ممتنع اما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في
غاية الحقايرة وذلك لم يقل به عاقل * وأما السؤال الثاني وهو
قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم بكمب كل واحد من تلك
الاجزاء جزء واحد من ذلك * فنقول هذا محال لان كل واحد
من أجزاء العلم اما أن يكون علما واما ان لا يكون علما فان
كان الاول كان القائم بكمب كل واحد من تلك الاجزاء علما على
حدة وذلك غير هذا السؤال * وان كان الثاني لم يكن شئ من
تلك الاجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس الا تلك الامور
فوجب ان لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة * واما
السؤال الثالث وهو قولهم كل واحد من تلك الاجزاء يكون
موصوفا بعلم متعلق بمعلوم معين وبقدرة متعلقة بمقدور معين
فنقول هذا أيضا محال لانه يقتضي كون كل واحد من تلك

الاجزاء عالما بعلومات معينة قادر على مقدرات معينة فيرجع
حاصل الكلام الى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص
بمعرفة بعض المعلومات وبالقدرة على بعض المقدرات وذلك
يناقض القول بان اله العالم موجود واحد والله أعلم *

﴿ البرهان السادس ﴾ انه تعالى لو كان جسما لكانت
الحركة اما ان تكون جائزة عليه او لا تكون جائزة والقسم
الاول باطل لانه لما لم يمتنع ان يكون الجسم الذي تكون
الحركة عليه جائزة الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو
الشمس أو القمر أو الفلك وذلك لان هذه الاجسام ليس فيها
عيب يمنع من اهليتها الا امور ثلاثة وهي كونها مركبة من
الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة
والسكون فاذا لم تكن هذه الاشياء مانعة من الالهية فكيف
يمكن الطعن في اهليتها وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع
تعالى ﴿ والقسم الثاني ﴾ هو أن يقال انه تعالى جسم ولكن
الانتقال والحركة عليه محال * فنقول هذا باطل من وجوه
﴿ الاول ﴾ ان هذا يكون كالمقعد الذي لا يقدر على

الحركة وهذا صفة نقص وهو على الله تعالى محال ﴿الثاني﴾
 انه تعالى لما كان جسما كان مثلاً لسائر الاجسام فكانت
 الحركة جائزة عليه ﴿الثالث﴾ ان القائلين بكونه جسماً مؤلفاً
 من الاجزاء والابماض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه فانهم
 يصفونه بالذهاب والحجب فتارة يقولون انه جالس على العرش
 وقدماه على الكرسي وهذا هو السكون وتارة يقولون انه
 ينزل الى السماء الدنيا وهذا هو الحركة فهذا مجموع الدلائل على
 انه تعالى ليس بجسم ولا بجزء وبألجلة فليس بمتحيز اما شبه
 الخضم فمن وجوه ﴿الشبهة الاولى﴾ ان العالم موجود والبارى
 تعالى موجود وكل موجودين فلا بد وان يكون احدهما سارياً
 في الآخر او مبيناً عنه بالجهة وكون الباري تعالى سارياً في العالم
 محال فلا بد وان يكون مبيناً عنه بالجهة وكل ما كان كذلك
 فهو متحيز ثم انه اما ان يكون غير منقسم فيكون في الصغر
 والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال واما ان يكون شيئاً كثيراً
 مركباً من الاجزاء والابماض وهو المقصود ﴿الشبهة
 الثانية﴾ ان لم نشاهد حياً عالماً قادراً الا وهو جسم واثبات

شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ولا يقربه القلب
 فوجب القول بكونه تعالى جسما ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ ان الله
 العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات والعالم بها يجب ان
 يحصل في ذاته صورها ومن كان كذلك يجب أن يكون
 جسما * فهذه مقدمات ثلاثة متى ظهرت لزم القول بانه جسم
 ﴿ اما المقدمة الاولى ﴾ فقد اتفق المسلمون عليها وايضا فهذه
 الاجسام الموصوفة بهذه المقادير فلا بد لها من خالق وذلك
 الخالق هو الله تعالى وخالق الشيء لا بد وان يكون عالما به
 فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات ﴿ وأما المقدمة
 الثانية ﴾ فهي في بيان ان العالم بهذه الجسمانيات يجب ان
 يحصل في ذاته صور الجسمانيات فالدليل عليه ان خالقها يجب
 ان يكون عالما بها قبل وجودها والالم يوضح منه خلقها
 وایجادها والعالم بالشيء يجب ان يتميز ذلك في علمه عن سائر
 المعلومات والالم يكن عالما به واذا تميز ذلك المعلوم عن غيره
 فذلك المعلوم ليس عدما محض لان العدم المحض لا يحصل
 فيه الامتياز فذلك المعلوم يجب ان يكون امرا موجودا

وهو غير موجود في الخارج لان الكلام فيما اذا علمها قبل
وجودها ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب أن يكون
وجوده في علم صانع العالم * وأما المقدمة الثالثة وهي في بيان ان من
يحصل في ذاته اصور الجسمانيات وجب ان يكون جسما فالدليل
عليه ان من علم مرهبا مجنحا بمربعين متساويين وجب ان
يحصل هذا في ذات ذلك العالم وذلك العالم لا بد وان يميز بين
ذاتك المربعين المتطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا
في لوازمها لانهما متماثلان في الماهية فلا بد وان يكون
بالعوارض ولو كان محلاهما واحدا لامتنع امتياز احدهما عن
الآخر بشئ من العوارض لان المثلين اذا حصل في محل واحد
فكل عارض يفرض لاحدهما فهو بعينه عارض للآخر وذلك
يمنع من حصول الامتياز * ولما بطل هذا وجب أن يكون
محل أحد المربعين مغايرا لمحل المربع الآخر حتى يكون
امتياز أحد المحلين عن الثاني سببا لامتياز احدي الصورتين
عن الاخرى وامتياز أحد المحلين عن الثاني لا يحصل الا اذا
كان ذلك المحل جسما منقسما * فثبت ان خالق العالم مدرك

للجسمانيات وثبت ان كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان يكون الله العالم جسما * الجواب عن الشبهة الاولى انا بينا ان قولهم كل موجودين فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر أو مبينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في التفي والاثبات الى برهان منتهى فسقط الكلام * والجواب عن الشبهة الثانية ما بيناه انه لا يلزم من عدم النظر للشيء عدم ذلك الشيء فسقطت هذه الشبهة (والشبهة الثالثة) ساقطة ايضا والدليل عليه انه يمكننا تخيل صورة الشجر والخيال فهذه الصورة لو كانت منقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا اما ان يكون هو هذا الجسم واما ان يكون جوهر مجردا * والاول محال لانا نعلم بالضرورة ان الاشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير * واما الثاني فانه اعتراف بان صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق *

(الفصل الرابع) في اقامة البراهين على انه تعالى ليس مختصا بمحيز وجهة بمعنى انه يصح أن يشار اليه

بالحس بانه ههنا أو هناك وذلك انه لم يخل اما أن يكون
 منقسما أو غير منقسم فان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم
 ابطاله وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي
 لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء * وأيضا فلان من ينفي
 الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس
 بانه ههنا أو هناك فانه لا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الآخر
 وذلك يوجب كونه منقسما * فثبت أن القول بانه مشار اليه
 بحسب الحس يفضي الى هذين القسمين الباطلين * فوجب أن
 يكون القول به باطلا * فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه تعالى
 واحد منزّه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون
 عظيما قوله العظيم يجب أن يكون مركبا منقسما وذلك يناقض
 كونه احدا * قلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسما في
 الشاهد فلم قلّم انه يجب أن يكون في الغائب كذلك فان قياس
 الغائب على الشاهد من غير جامع باطل * وأيضا لم لا يجوز
 أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله انه حقير
 وذلك على الله تعالى محال * قلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه

البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالمدم فيكون أشد حقارة
 وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك * والجواب على الاول أن نقول
 انه اذا كان عظيماً فلا بد وان يكون منقسماً وليس هذا من
 باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بناء على البرهان القطعي
 وذلك لانا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها
 شيء آخر أولاً يحصل فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك
 الفوقاني مغايراً له اذ لو جاز أن يقال ان هذا المشار اليه عينه
 لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضى الى
 تجويز ان الجبل شيء واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلاً
 وذلك شكل في البديهيات * فثبت انه لا بد من التزام التركيب
 والانقسام واما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها
 ولا على يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة
 وجزء لا يتجزأ وذلك باتفاق العقلاء باطل * فثبت ان هذا
 ليس من باب قياس الشاهد على الغائب بل هو مبني على التقسيم
 الدائرين النفي والاثبات * واعلم انه الحنابلة القائلين بالتركيب
 والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم

اعترفوا بكونه مركباً من الاجزاء والابعض أما هؤلاء
الكرامية فانهم زعموا انه مشار اليه بحسب الحس وزعموا انه
غير متناه * ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم
صار قولهم قولاً على خلاف بديهة العقل * اما قولهم الذي
لا يحس به ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ
قلنا كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى
يقال انه أصغر من غيره * اما اذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار
فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم
وصفه بالحقارة (البرهان الثاني) في بيان انه يمتنع أن يكون
مختصاً بالحيز والجهة انه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان
محتاجاً في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال فكونه
في الحيز والجهة محال * بيان الملازمة ان الحيز والجهة أمر موجود
والدليل عليه وجوه (الاول) هو ان الاحياز الفوقانية مخالفة
في الحقيقة والماهية للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب
أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في
سائر الجهات والاحياز يعني تحت واليمين واليسار ولولا

كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات وإذا ثبت أن هذه الاحياز مختلفة في الماهية وجب كونها أمورا موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك ﴿الثاني﴾ هو أن الجهات مختلفة بحسب الاشارات فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة * والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تمييز بفضه عن بعض في الاشارة الحسية ﴿الثالث﴾ أن الجوهر إذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمتنقل عنه مغاير للمتقل اليه * فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود * ثم أن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه * وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز مستحيل عقلاً حصوله لا مختصاً بالجهة * فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده الى الغير * وإنما قلنا ان ذلك محال لوجوه ﴿الاول﴾ أن المفتقر في وجوده الى الغير يكون بحيث

يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكناً
لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال ﴿ الثاني ﴾ ان
المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الاجزاء والابغاض
لما يذنا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد
والناقص وكل ما كان كذلك كان مفقراً الى غيره والمفتقر الى
غيره ممكن لذاته * فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو
كان الله تعالى مفقراً اليه لكان مفقراً الى الممكن والمفتقر
الى الممكن اولى أن يكون ممكناً لذاته فالواجب لذاته ممكن
لذاته وهو محال ﴿ الثالث ﴾ لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً
مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الازل
فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال باجماع المسلمين
فثبت بهذه الوجوه انه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه
المحدورات فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة * فان قيل
لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة الا كونه تعالى مبيناً
عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي
أمراً آخر سوى ذات الله تعالى * فبطل قولكم لو كان تعالى

في الجهة لكان مفتقرا الى النير والذي يدل على صحة ما ذكرناه
 ان العالم لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا
 بالحيز والجهة لا معنى له الا كون البعض منفردا عن البعض
 ممتازا عنه فاذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون
 البارئ تعالى مختصا بالجهة والحيز * الجواب أما قوله الحيز
 والجهة ليس أمرا موجودا فجوابه أنا يدنا بالبراهين القاطعة
 انها أشياء موجودة * وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته
 شك * وأما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى
 منفردا عن العالم أو ممتازا عنه أو مباينا عنه * قلنا هذه الالفاظ كلها
 مجملة فان الانفراد والامتيياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في
 الحقيقة والماهية وذلك بما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة
 والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة
 الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان
 امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم
 التسلسل * وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتيياز في الجهة
 وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار اليه بأنه ههنا

أو هنالك وهذا هو مراد الخصم من قوله انه مبين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين القاطعة ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمرا موجودا ويقتضي أن المتحيز محتاج الى التحيز قوله الاجسام حاصلة في الإحياء فنقول غاية ما في الباب أن يقال الاجسام تحتاج الى شيء آخر وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا في وجوده الى شيء آخر فممتنع فظهر الفرق وبالله التوفيق *

﴿ البرهان الثالث ﴾ في بيان انه يمتنع ان يكون تعالى مختصا بالجهة والحيز هو انه لو كان مختصا بحيز وجهة لكان لا يخلو اما أن يقال انه غير متناه من جميع الجوانب او يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب او يقال انه متناه من كل الجوانب والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه مختصا بجهة وحيز باطل اما قولنا انه يمتنع ان يكون غير متناه من جميع الجوانب فيدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان وجوده بقدر لانهاية له محال والدليل عليه ان فرض بعد غير متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا * وانما قلنا انه

يقضي الى المحال لانا اذا فرضنا بعدا غير متناه وفرضنا بعدا
 آخر متناهيا موازيا له ثم زال الخط المتناهي الموازي من الموازاة
 الى المسامطة فنقول هذا يقتضي ان يحصل في الخط الاول الذي
 هو غير متناه نقطة هي اول نقطة المسامطة وذلك الخط المتناهي
 ما كان مسامتا للخط الغير المتناهي ثم صار مسامتا له فكانت
 هذه المسامطة في اول او ان حدودها لا بد وان تكون مع نقطة
 معينة فتكون تلك النقطة هي اول نقط المسامطة لكن كون
 ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك لان المسامطة مع النقطة
 الفوقانية يحصل قبل المسامطة مع النقطة التحتانية فاذا كان
 الخط غير متناه فلا نقطة فيها الا وفوقها نقطة اخرى وذلك
 يمنع من حصول المسامطة في المرة الاولى مع نقطة معينة
 فثبت ان هذا يقتضي ان يحصل في خط الغير المتناهي نقطة
 هي اول نقط المسامطة وان لا يحصل وهذا المحال انما لزم من
 فرضنا ان ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون ذلك محالا
 فثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال (الوجه الثاني)
 هو انه اذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا

فعند هذا لا يمكن اقامة الدليل على ان العالم متناه بكمليته وذلك باطل بالاجماع ﴿ الوجه الثالث ﴾ انه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب وجب ان لا يخلو شيء من الجهات والاحياز عن ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا لأجزاء ذاته وان يكون التقاذورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل * أما القسم الثاني وهو ان يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب فهو أيضا باطل لوجهين ﴿ الاول ﴾ ان البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب ﴿ الثاني ﴾ ان الجانب الذي فرض انه غير متناه والجانب الذي فرض انه متناه اما ان يكونا متساويين في الحقيقة والمماهية واما ان لا يكونا كذلك * اما القسم الاول فانه يقتضي ان يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما صح على الجانب الآخر وذلك يقتضي ان يتقلب الجانب المنتهي غير متناه والجانب الغير المنتهي متناهيا وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان في ذات الله تعالى وهو محال * واما القسم

الثاني وهو القول بان احد الجانبين مخالف للجانب الثاني
 في الحقيقة والماهية فنقول ان هذا محال من وجوه ﴿الاول﴾
 ان هذا يقتضى كون ذاته مر كبا وهو باطل لما بينا ﴿الثاني﴾
 انا بينا انه لا معنى للمتحيّز الا الشئ الممتد في الجهات المختص
 بالاحياز وبيننا ان المقدار يمتنع ان يكون صفة بل يجب أن يكون
 ذاتا وبيننا انه متى كان الامر كذلك كان جميع المتحيّزات
 متساوية وإذا كان كذلك امتنع القول بان أحد جانبي ذلك
 الشئ مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية واما القسم
 الثالث وهو أن يقال انه متناه من كل الجوانب فهذا أيضا
 باطل من وجهين ﴿الاول﴾ ان كل ما كان متناهيًا من جميع
 الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما
 كان كذلك كان محدثا على ما بيناه ﴿الثاني﴾ انه لما كان متناهيًا
 من جميع الجوانب فينبذ يفرض فوقه احياز خالية وجهات
 فارغة فلا يكون الله تعالى فوق جميع الاشياء بل يكون
 تلك الاحياز أشد فوقية من الله تعالى وايضا فهو تعالى قادر
 على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض حيز خال لكان

قادرا على ان يخلق فيه جسما وعلى هذا التقدير يكون ذلك
 الجسم فوق الله تعالى وذلك عند الخصم محال * فثبت انه
 تعالى لو كان في جهة لم يخل الامر عن أحد هذه الاقسام
 الثلاثة وثبت ان كل واحد منها باطل محال فكان القول
 بان الله تعالى في الحيز والجهة محالا * فان قيل الستم تقولون
 انه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما ألزمتوه علينا
 قلنا الشيء الذي يقال له انه غير متناه على وجهين (أحدهما) انه
 غير مختص بحيز وجهة ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له
 طرف ونهاية وحد (والثاني) انه مختص بجهة وحيز الا انه
 مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد فمن اذا قلنا انه لا نهاية
 لذات الله تعالى عنيانه به التفسير الاول فان كان مرادكم ذلك
 فقد ارتفع الخلاف بيننا وان كان مرادكم هذا الوجه الثاني
 فينثني توجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ولا يتقلب ذلك علينا
 لاننا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك
 الا لزام فظهر الفرق والله أعلم *

(البرهان الرابع) على انه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز هو انه

لو حصل في شيء من الجهات والاحياز لكان اما أن يحصل مع
 وجوب انه يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والقسمان
 باطلان فكان القول بانه تعالى حاصل في الجهة محالا * وانما قلنا
 انه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان ذاته
 مساوية لذوات سائر الاجسام في كونه حاصلًا في الحيز ممتدا
 في الجهة واذا ثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام
 الذات على ما بيناه في البرهان الاول في نفي كونه تعالى جسما
 واذا ثبت التساوي مطلقا فكل ما صرح على أحد المتساويين
 وجب أن يصح على الآخر ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها
 في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها
 في ذلك الحيز وهو المطلوب ﴿ الثاني ﴾ انه لو وجب حصوله
 في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك
 الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات فينبذ تكون الجهات
 شيئا موجودا فاذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول
 في الجهة أزلا وأبدا ألزموا قديما آخر مع الله تعالى في الازل
 وذلك محال ﴿ الثالث ﴾ لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن

يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضاً ادعاء ان بعض الاجسام حصل في حين معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الاجسام في ذلك * فثبت ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً

﴿الرابع﴾ وهو انا نعلم بالضرورة ان الاحياز باسرها متساوية لانها فراغ محض وخلاء صرف * واذا كانت باسرها متساوية يكون حكمها واحداً وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الاحياز على التعيين فان قالوا لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى * قلنا هذا باطل لوجهين

﴿أحدهما﴾ ان قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت فبطل قولكم ﴿الثاني﴾ انه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات أموراً وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم لانه لا معنى للجسم الا ذلك ﴿الثالث﴾ هو انه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون

الاحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث
 الممينة ببعض الاوقات دون البعض على سبيل الوجوب مع
 كونها متساوية في العقل وعلى هذا التقدير يلزم استغنائها
 عن الصانع ولباز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الاوقات
 على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير ينسد باب اثبات الصانع
 وباب اثبات وجوبه وقدمه (الخامس) انه لو حصل في حيز
 معين مع انه لا يمكنه الخروج لكان كالفلوج الذي لا يمكنه
 ان يتحرك أو كالمربوط الممنوع عن الحركة وكل ذلك نقص
 والنقص على الله تعالى محال * وأما القسم الثاني وهو ان يقال انه
 تعالى لو حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه فنقول هذا محال
 لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الابلل
 فاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل يتقدم
 عليه فيلزم ان لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزليا
 لان ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا واذا كان الازلي مبرا
 عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك محتصا بالحيز والا
 لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وانه محال وبالله التوفيق

﴿ البرهان الخامس ﴾ هو ان الارض كرة واذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة * بيان الاول انه اذا حصل خسوف قري فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتداءه قالوا انه حصل في أول الليل واذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا انه حصل في آخر الليل فعلمنا ان أول الليل في أقصى الشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة وانما قلنا ان الارض لو كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الاحياز وذلك لان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو اقتص الباري تعالى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس وعلى العكس وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم * فنبت انه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة *

﴿ البرهان السادس ﴾ لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحياز والجهات لكان مساويا للمتحييزات وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بمحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك

الحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو ولو
 كان كذلك لكان متحيزا * وقد بينا في الفصل المتقدم ان
 المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية * فثبت انه تعالى لو كان
 متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات * وانما قلنا ان ذلك محال
 لان المثليين يجب تساويهما في جميع اللوازم فيلزم اما قدم الكل
 وإما حدوث الكل وذلك محال * فان قيل حصول الشيء في
 الحيز وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكيم من
 أحكام الذات ولا يلزم من الاستواء في الاحكام واللوازم
 الاستواء في الماهية * والجواب عنه من وجهين (الاول) ان
 المتحيز له أحكام ثلاثة (أحدها) انه حاصل في الحيز شاغل له
 (والثاني) كونه مانعا لغيره من أن يحصل بحيث هو (والثالث)
 كونه محال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ولا
 شك ان كل ما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الامور
 الثلاثة الا ان الذات الموصوفة بهذه الاحكام الثلاثة لا بد وان
 يكون له في نفسه الحجمية والمقدار في نفسه * وهذا المعنى معقول
 مشترك بين كل الاحجام * ثم انا دللنا على أن هذا المفهوم

المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون ذاتا وإذا كان كذلك فالمشحيات في ذواتها متماثلة * والاختلاف انما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور ﴿ والوجه الثاني ﴾ ان السؤال الذي ذكرتم ان صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز الا ان هذا الاشتراك في حكم من الاحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية واذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا ينبغي العقل وجود جواهر مختصة باحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الاجسام في تلك الاشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الاجسام والله أعلم *

﴿ البرهان السابع ﴾ انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيما لانه ليس في العقلاء من يقول انه مختص بجهة ومع ذلك فانه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ بل كل من قال انه مختص بالجهة والحيز قال انه عظيم في الذات

واذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين
 العرش اما ان يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار
 العرش أو غيره والاول باطل لانه ان عقل ذلك فلم لا يعقل
 ان يقال ان يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش على
 عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله
 عاقل * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير تكون ذات الله
 تعالى مركبة من الاجزاء * ثم تلك الاجزاء اما أن تكون
 متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والاول محال لان على هذا
 التقدير يكون بعض تلك الاجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها
 متلاقية والمثلان صح على كل واحد منهما ما يصح على الاجزاء
 فعلي هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا
 متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وذلك يقتضي
 جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال
 وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الاجزاء مختلفة في
 الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية
 فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد

منها مبرأ عن التركيب لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات
 فلو لا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها * اذا ثبت هذا فنقول
 ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يماس كل
 واحد منها بيمينه شيئا ويساره شيئا آخر لكن يمينه مثل
 يساره والا لكان هو في نفسه مر كبا وقد فرضناه غير مركب
 هذا خلف * واذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين
 لا بد وان يشتركان في جميع اللوازم لزم القطع بان ممسوس
 يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ومتى صح
 ذلك فقد صح التفرق والانحلال على تلك الاجزاء فحينئذ
 يعود الامر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله
 تعالى وهو محال * فثبت ان القول بكونه في جهة من الجهات
 يفضي الى هذه المحالات فيكون القول به محالا وبالله التوفيق
 ﴿ البرهان الثامن ﴾ لو كان علو الباري تعالى على العالم
 بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو الباري
 تعالى وذلك لان بتقدير أن يحصل ذات الله تعالى في يمين

العالم أو يساره^(١) لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالياً عن هذا العلو فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة العالية على العالم وإذا كان كذلك فيثبت أن يكون البارئ تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك محال فثبت أنه يتمتع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب

﴿ الفصل الخامس ﴾ في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ﴿ الشبهة الأولى ﴾ أنهم قالوا العالم موجود والبارئ موجود وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً^(٢) للآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارئ تعالى محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست * وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق * أما قولهم أن كل موجودين فلا بد وأن

(١) قوله أو يساره أى ونحوها من المفايرات لجهة العلو

(٢) قوله محايثاً أى متخذاً معه فى الإشارة الحسية بأن يكون حالاً فيه

يكون أحدهما محايثا للآخر أو مبينا عنه بجهة فلهم فيه طريقان
 ﴿الاول﴾ ادعاء البديهية فيه الا انه سبق الكلام على هذه
 الطريقة في أول الكتاب ﴿والطريق الثاني﴾ انهم يستدلون
 عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي
 حكاها عن نفسه مع ابن فورك وانا اذكر محصل تلك الكلمات
 على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة
 به وهو ان يقال لاشك ان كل موجودين في الشاهد فاحدهما
 لا بد وان يكون محايثا للآخر أو مبينا عنه بالجهة وكون كل
 موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوص كونه جوهرًا
 أو لخصوص كونه عرضًا أو لامر مشترك بين الجوهر والعرض
 وذلك المشترك اما الحدوث أو الوجود والكل باطل سوى
 الوجود فوجب ان تكون الملة لهذا الحكم هو الوجود والباري
 تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى اما ان يكون محايثا للعالم
 أو مبينا عنه بالجهة * واعلم ان هذا الكلام لا يتم الا بتقدير مقدمات
 نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك
 المقدمات ﴿اما المقدمة الاولى﴾ فهي أن نقول قولنا ان القول بأن

كل موجودين في الشاهد لا بد وان يكون أحدهما محايثا للآخر
أو مبائنا عنه بجهة حكم لا بدله من علة يحتاج الى دليل والدليل عليه
هو ان المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات
يصح فيها هذا الحكم فلو لا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما
لا يصح فيه هذا الحكم بامر من الامور لما كان هذا الامتياز واقعا
﴿ واما المقدمة الثانية ﴾ وهي في بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله
بخصوص كونه جوهرًا ولا بخصوص كونه عرضًا فالدليل
عليه ان المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا لصدق
على الجوهر انه منقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون
مبائنا عنه ومعلوم ان ذلك محال لان الجوهر يمنع أن يكون
محايثا لغيره وبهذا الطريق تبين ان المقتضى لهذا الحكم ليس
كونه عرضًا لامتناع ان يكون العرض مبائنا لغيره بالجهة

﴿ المقدمة الثالثة ﴾ في بيان ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث ويدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان الحدوث عبارة
عن وجود سبقه العدم والعدم غير داخل في العلة واذا سقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ﴿ والثاني ﴾ وهو

الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت
 بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى لو كان هذا الحكم معللا
 بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة يجب أن يكون
 جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا
 العالم أما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة لأن المقتضى
 للحكم إذا كان أمرا معينًا فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن
 يكون جاهلا بذلك الحكم إلا ترى أن الوجود لما كان هو
 المستدعى للتقسيم إلى القديم والحديث لا جرم كان اعتقاد
 أنه غير موجود مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان
 التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقا بكونه ملونا كان اعتقاد
 أن الشيء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم إلى الأسود
 والأبيض ولما رأينا أن الذي يعتقد قدم السموات والأرضين
 لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين أما أن تكون
 محايثة وأما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير
 معلل بالحدوث (الوجه الثالث) في بيان أن المقتضى لهذا
 الحكم ليس هو الحدوث وقد ذكره ابن الهيصم أيضا في تلك

المناظرة وتقريره ان كونه محدثا وصف يعلم بالاستدلال
وكونه بحيث يجب ان يكون اما محايثا واما مبينا بالجهة حكم
معلوم بالضرورة * والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال
لا يجوز ان يكون اصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت
بهذه الوجوه ان المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث *

﴿ المقدمة الرابعة ﴾ وهي في بيان انه لما كان المقتضى
لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والبارى تعالى موجود
وكان المقتضى لكونه اما محايثا للعالم او مبينا عنه بالجهة
حاصلا في حقه كان هذا الحكم أيضا حاصلا هناك ﴿ واعلم ﴾
انا نفتقر في هذه المقدمة الى بيان ان الوجود حقيقة واحدة
في الشاهد وفي الغائب وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائدا
على حقيقته فانه ما لم يثبت هذا الاصل لم يحصل المقصود
فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ومن نظر
في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم التفاوت بينها
والجواب ان مزار هذه الشبهة على ان كل موجودين في
الشاهد فلا بد ان يكون أحدهما محايثا للآخر أو مبينا عنه

بالجهة وهذه الطريقة ممنوعة وبيانه من وجوه ﴿الاول﴾ ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون الهوى ويزعمون ان هذه الاشياء موجودات غير متحيزة ولا طالة في التحيز ولا يصدق عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل موجودين في الشاهد فاما ان يكون احدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه ﴿الثاني﴾ ان جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وكرهات موجودة لافي محل ويثبتون فنا لافي محل وتلك الاشياء لا يصدق عليها انها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فالم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم ﴿الثالث﴾ انا تقيم الدلالة على ان الاضافات موجودات في الاعيان ثم نبين انها يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم * وانما قلنا ان الاضافات اعراض موجودات في الاعيان لان العقول من كون الانسان أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل انه يمكن أن يعقل ذاته

مع الذهول عن كونه أباً أو ابناً والمعلوم غير ما هو غير معلوم
وايضاً فانه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الابوة والبنوة مثل
عيسى عليه السلام فانه ما كان أباً لاحد ولا ابناً لاحد والثابت
غير ما هو غير ثابت فكونه أباً وابناً مغاير لذاته المخصوصة ثم
هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سليماً أو ثبوتياً والاول باطل
لان عدم الابوة هو الوصف السلبي والابوة رافعة له ورافع
العدم وجود * فثبت ان الابوة وصف وجودي مغاير لذات
الاب اذا ثبت هذا فنقول انه مستحيل أن يقال الابوة محايثة
لذات الاب والالزم أن يقال انه قام بنصف الاب نصف
الابوة وبثلثه ثلث الابوة ومعلوم ان ذلك باطل ومحال أن
يقال انها مباينة عن ذات الاب مباينة بالجهة والحيز والالزم
كون الابوة جوهرًا قائماً بذاته مباينة عن ذات الاب بالجهة
وذلك ايضاً محال * فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن
أن يقال انه محايث لغيره أو يقال انه مبين عنه بالجهة واذا ثبت
هذا بطل قولهم ﴿السؤال الثاني﴾ سلمنا ان كل موجودين
في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مباينة

عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا إما أن
 يكون وإما أن لا يكون إشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما
 لكن قبول القسمة حكم عديم والعدم لا يعمل وانما قلنا ان قبول
 القسمة حكم عديم لان أصل القبول حكم عديم فوجب ان يكون
 قبول القسمة حكما عديما * وانما قلنا ان أصل القبول حكم عديم
 لانه لو كان امرا ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم
 عليه بكونه قابلا فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها
 فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل * وانما
 قلنا انه لما كان أصل القبول عديما كان قبول القسمة أيضا
 كذلك لان قبول القسمة قبول مخصوص فتلك الخصوصية ان
 كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان
 كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عديمي واذا ثبت انه
 حكم عديم امتنع تعليله لان العدم نقي محض فكان التأثير فيه
 محالا فثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله (السؤال الثالث)
 هـ انه من الاحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص
 كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضا قوله لان كونه جوهرًا

يمنع من الحاشية وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان
علة لقبول الانقسام الى قسمين يتمتع كونه مانعا من أحد
القسمين * قلنا ما الذي تريدون بقولكم الوجود في الشاهد منقسم
الى الحاشية والى المبين بالجهة ان اردتم به ان الوجود في الشاهد
قسمان أحدهما هو الذي يكون محايثا لغيره وهو العرض
والثاني يجب أن يكون مبينا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا
مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلمتين
مختلفتين فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه
عرضا ووجوب كونه القسم الثاني مبينا عن غيره بالجهة معلل
بكونه جوهرًا * فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرًا
لا يصلحان لعلة هذا الحكم وان اردتم به ان امكان الانقسام
الى هذين القسمين حكم واحد فانه ثابت في جميع الموجودات
التي في الشاهد فهذا باطل لان امكان الانقسام الى هذين
القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلا
عن ان يثبت في جميعها لان كل موجود في الشاهد فهو إما
جوهر وإما عرض فان كان جوهرًا امتنع أن يكون محايثا

لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع أن
 يكون ميانا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام فثبت
 بما ذكرنا ان الذي قالوه مغالطة والحاصل ان هذا المستدل
 أو هم ان قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره
 وإما أن يكون ميانا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ثم بنى
 عليه انه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا
 ولا بخصوص كونه عرضا ونحن بينا انه اشارة الى حكمتين
 مختلفتين معللتين بعلمتين مختلفتين ﴿ السؤال الرابع ﴾ سلمنا انه
 لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا ولا
 بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد من تعليله إما بالحدوث
 وإما بالوجود وما الدليل على هذا الحصر وأقصى ما في الباب
 أن يقال سبرنا وبحسنا فلم نجد قسما آخر الا انا بينا في الكتب
 المطولة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا
 ان هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة
 غير منحصرة بين النفي والاثبات ﴿ السؤال الخامس ﴾ سلمنا
 ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود لكن لا نسلم قولكم أنا

ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود * بيانه من وجهين ﴿ الاول ﴾ أن من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا ان الشيء إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية اليه وذلك ان كل شيئين يصح الاشارة الحسية اليهما فاما أن تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر وذلك كما في اللون والمتلون وهذا هو المحايثه وإما أن تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة * فثبت ان المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الدلالة على انه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال انه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة لكن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يفضي الى الدور وهو باطل ﴿ الثاني ﴾ انه لا شك ان ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا عن غيره بالجهة ولا شك ان الله تعالى مخالف لمذنب القسامين بحقيقته المخصوصة

اذ لو لم يكن مخالفاً بحقيقته الخصوصية لكان إما مثلاً للجواهر
 أو الاعراض ويلزم منه كونه تعالى محدثاً كما ان الجواهر
 والاعراض محدثة وذلك محال * واذا ثبت هذا فنقول لاشك
 ان الجواهر والاعراض مشتركان في الامر الذي به وقعت
 المخالفة بينهما وبين ذات الباري تعالى فلم لا يجوز أن يكون
 المقتضى لقبول الانقسام الى الحايث والى المبين هو ذلك
 الامر وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لانه لا مشترك
 بين الجواهر والاعراض الا الحدوث ﴿السؤال السادس﴾
 سلمنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو
 الحدوث * قوله أولاً الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود
 قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود
 وأيضاً كون الشيء منقسماً الى الحايث والمبين معناه كونه قابلاً
 للانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية
 كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا
 يبعد تعليل عدم بعدم أما قوله ثانياً لو كان المقتضى لهذا الحكم
 هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا

الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين ﴿ الاول ﴾ لم قلتم ان الجهل
 بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر ألا ترى ان جهل الناس بأسباب
 المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة
 وجهل نفاة الاعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الاجسام
 لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى
 قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم
 ﴿ الثاني ﴾ لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم
 بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون
 الموجودين في الشاهد أم متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود
 لزم ان من علم كون الشيء موجودا ان يعلم وجوب كونه امام محايثا
 للعالم أو مباينا له لكن الجمهور الاعظم وهو أهل التوحيد
 يعتقدون انه تعالى موجود ولا يعلمون انه تعالى لا بد وأن
 يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له فوجب على هذا المساق
 أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا وهذا
 السؤال قد أورده الاستاذ بن فورك رحمه الله من أصحابنا
 على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى ان قال

يتمكن أن يحصل العلم بالاثـر ولا يحصل العلم بالمؤثر ولا يتمتع أن
يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالاثـر وطال كلامه في تقرير هذا
الفرق ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته * قوله ثالثا وكونه
محدثا وصف استدلالى وكونه إما محايثا أو مبينا أمر معلوم
بالبدية والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم
المعلوم بالبدية * قلنا ممنوع فأنابنا ان المؤثر في كثير من الاشياء
استدلالى والاثـر بديهي (السؤال السابع) سلمنا ان المؤثر
في هذا الحكم ليس هو الحدوث وأنه هو الوجود لكن لم
قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى وبيانه هو ان المطلوب
انما يلزم لو كان الوجود أمرا واحدا في الشاهد وفي الغائب
اما اذا لم يكن الامر كذلك بل كان وقوع اللفظ الموجود على
الشاهد والغائب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل
ساقطا بالكلية * ثم ان الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا ان
الوجود في الغائب والشاهد واحد واذا كان كذلك لزمهم
إما القول بكون الباري تعالى مثلا للمحدثات من جميع الوجوه
أو القول بان وجوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون

بهذين الكلامين ﴿السؤال الثامن﴾ سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على ان الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن ههنا دليل آخر
يمنع منه وهو ان المقتضى لقبول الانقسام في الجوهر والعرض
لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام
الى الجوهر والى العرض وانه محال ولزم أيضا في العرض وحده
أن يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض ومعلوم ان ذلك
محال فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما
الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك
الانقسام نظرا الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته قلنا
هذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر
من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موضوعا
بالوجود لاحتمال أن يكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك
الحكم * واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وان
اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره وإما مبائنا عنه الا ان
خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من
كونه تعالى موجودا كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مبائنا

عنه بالجهة (السؤال التاسع) ان ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك يدل على ان هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه (الاول) ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينهما * فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لهما من علة مشتركة والمشارك إما الحدوث أو الوجود ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليقه بالتأخر عن الشيء فثبت ان صحة الحدوث غير معالة بالحدوث فوجب كونها معالة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث وهو محال (الثاني) ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم واما قائم بالحجم ثم نذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم ان يكون البارئ تعالى اما حجما واما قائما بالحجم والقوم لا يقولون بذلك (الثالث) ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه في أى جهة كان

ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا الحكم معلل بالوجود
 والبارى تعالى موجود فيلزم ان يصح على الباري تعالى كونه اما
 محايثا للعالم او مباينا عنه في اى جهة كانت من الجوانب التى
 للعالم وذلك يقتضي ان لا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق
 واجبا بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى
 اسفل وكل ذلك عند القوم محال ﴿الرابع﴾ ان كل موجودين
 في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا
 عنه بالجهة والباين بالجهة لا بد وان يكون جوهر ا فردا او
 يكون مركبا من الجواهر وتكون كل موجود في الشاهد
 على احد هذه الاقسام الثلاثة اعنى كونه عرضا او جوهر ا
 فردا او جسما مؤتلفا لا بد وان يكون معللا بالوجود
 فوجب ان يكون الباري تعالى على احد هذه الاقسام
 الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لانه تعالى عندهم ليس بعرض
 ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الاجزاء والاباض
 ﴿الخامس﴾ ان كل موجود يفرض مع العالم فهو اما
 مساو للعالم واما ازيد منه في المقدار واما انقص منه في المقدار

فانقسام الوجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة حكم
لا بد له من علة ولا علة الا الوجود والبارى تعالى موجود
فوجب ان يكون البارى تعالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة
والقوم لا يقولون به * ثبت بما ذكرنا ان هذه الشبهة منقوضة
﴿واعلم﴾ انا انما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لان القوم
يعولون عليها ويظنون انها حجة قوية قاهرة ونحن بعد ان
بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الاسئلة القاهرة
والاعتراضات القادرة ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه
التحقيقات والتدقيقات سببا لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله
﴿الشبهة الثالثة﴾ للكرامية في اثبات كونه تعالى في
الجهة قالوا ثبت انه تعالى تجوز رؤيته والروية تقتضي مواجهة
المرئي او شيئا هو في حكم مقابله وذلك يقتضي كونه تعالى
مخصوصا بجهة * والجواب اعلم ان المعتزلة والكرامية
توافقنا في ان كل مرئي لا بد وان يكون في جهة الا ان
المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب ان لا يكون مرئيا
والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب ان يكون في الجهة * واصحابنا

رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة وقالوا لانسلم ان كل مرئي
 فانه مختص بالجهة بل لا نزاع في أن الامر في الشاهد كذلك
 لكن لم قلتم ان ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون
 في الغائب كذلك * وتقريره ان هذه المقدمة اما ان تكون مقدمة
 بديهية أو استدلالية فان كانت بديهية لم يكن في اثبات كونه
 تعالى مختصا بالجهة حاجة الى هذا الدليل وذلك لانه ثبت في
 الشاهد ان كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت ان البارئ تعالى
 قائم بالنفس فوجب القطع بانه مختص بالجهة لان العلم الضروري
 حاصل بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في الغائب
 كذلك فاذا كان هذا الوجه حاصل في اثبات كونه تعالى في الجهة كان
 اثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرثيا ثم اثبات ان كل ما
 كان مرثيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ومن غير
 مزيد شرح وبيان * واما ان قلنا ان قولنا ان كل مرئي فهو
 مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية
 فيثبت ما لم يذكر على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة
 يقينية وأيضا انا كما لا نعلم مرثيا في الشاهد الا اذا كان مقابلا

او في حكم المقابل للرأي فكذلك لانقل مرثيا الا اذا كان
 صغيرا او كبيرا او ممتدا في الجهات او مؤتلفا من الاجزاء
 وهم يقولون انه تعالى يرى لاصغيرا ولا كبيرا ولا ممتدا في
 الجهات والجوانب والاحياز فاذا جاز لكم ان تحكموا بان
 الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز ايضا ان المرئي
 في الشاهد وان وجب كونه مقابلا للرأي الا ان المرئي في
 الغائب لا يجوز ان يكون كذلك *

(الشبهة الرابعة) تمسكوا برفع الايدي الى السماء قالوا
 وهذا شيء يفعله ارباب النحل فدل على انه تقرر في جميع
 عقول الخلق كون الاله في جهة فوق (الجواب) ان هذا
 معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق انهم عند تعظيم خالق
 العالم يضعون جباههم على الارض ولما لم يدل هذا على كون
 خالق العالم في الارض لم يدل ما ذكره على انه في السماء
 وأيضا فالخلق انما يقدمون على رفع الايدي الى السماء لوجوه
 اخرى وراء اعتقادهم ان خالق العالم في السماء (فالاول) ان
 اعظم الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها انما تظهر من

جانب السموات ﴿ والثاني ﴾ ان مبنى حياة الخلق على استنشاق
 النفس وليس ذلك الاستنشاق الا من الهواء والهواء ليس
 الا موجودا فوق الارض فلهذا السبب كان فوق الارض
 أشرف مما تحت الارض ﴿ الثالث ﴾ ان نزول الغيث من
 جهة الفوق ولما كانت هذه الاشياء التي هي منافع الخلق انما
 تنزل من جانب السموات لاجرم كان ذلك الجانب عندهم
 أشرف وتعلق الخاطر بالاشرف اقوى من تعلقه بالاخس
 وهذا هو السبب في رفع الايدي الى السماء وأيضا انه تعالى
 جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا وايضا
 انه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى
 فالمدبرات أمرا وقال تعالى فالمقسمات أمرا وأجمعوا على أن
 جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل
 ملك الارزاق وملك الموت ملك الوفاة وكذا القول في سائر
 الامور واذا كان الامر كذلك لم يبعد ان يكون الغرض من
 رفع الايدي الى السماء رفع الايدي الى الملائكة وبالله التوفيق
 ﴿ الفصل السادس ﴾ اعلم ان المشهور من قدماء

الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون
لا يريد به كونه تعالى مؤلفا من الاجزاء ومركبا من الابعاض
بل يريد به كونه تعالى غنيا عن المحل قائما بالنفس وعلى هذا
التقدير فانه يصير النزاع في انه تعالى جسم أو لا نزاعا لفظيا
هذا حاصل ما قيل في هذا الباب الا انا نقول كل ما كان
مختصا بمميز أو جهة يمكن ان يشار اليه بالحس فذلك المشار
اليه اما ان لا يبقى منه شيء في جوانبه الست واما ان يبقى
فان لم يبق منه شيء في جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر
الفرد والנקطة التي لا تتجزأ ويكون في غاية الصغر والحقارة
ولا أظن ان عاقلا يرضى ان يقول ان الله العالم كذلك واما
ان بقي شيء في جوانبه الست او في احد هذه الجوانب فهذا
يقتضى كونه مؤلفا مركبا من الجزئين أو أكثر وأقصى ما في
الباب ان يقول قائل ان تلك الاجزاء لا تقبل التفرق والانحلال
الا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبا مؤلفا كما أن
الفلسفي يقول الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتام فان

حصل في آخر سطر المازمة السابقة تحريف لفظ عن بمن فلتنبه

ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا * فثبت
أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز
والجهة ومشارا إليه بحسب الحس واعتقدوا أنه تعالى ليس في
الصفر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ أو جب
ان يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد في الجوانب أو في بعض
الجوانب ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا فكان
امتناعه عن اطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد
هذا اللفظ مع كونه معتقدا لمعناه * فثبت انهم انما اطلقوا عليه
لفظ الجسم لاجل انهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا
عميقا ممتدا في الجهات * فثبت ان امتناعهم عن هذا الكلام
لمحض التقية والخوف والا فهم يمتقدون كونه تعالى مركبا
مؤلفا * فهذا تمام الكلام في القسم الاول من هذا الكتاب
وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق *
﴿ القسم الثاني من هذا الكتاب ﴾ وهو في تأويل التشابهات
من الاخبار والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفضول
﴿ اما المقدمة ﴾ فهي في بيان ان جميع فرق الاسلام مقرون بأنه لا بد

من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار : اما في القرآن
 فيبانه من وجوه (الاول) هو انه ورد في القرآن ذكر الوجه
 وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الايدي وذكر الساق
 الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد
 وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة
 وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من
 هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد ان عاقلًا يرضى بان يصف
 ربه بهذه الصفة (الثاني) انه ورد في القرآن انه نور السموات
 والارض وان كل عاقل يعلم بالبدئية ان اله العالم ليس هو
 هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا
 النور الفايض من جرم الشمس والقمر والنار فلا بد لكل
 واحد منّا من أن يفسر قوله تعالى (الله نور السموات والارض)
 بانه منور السموات والارض أو بانه هاد لاهل السموات
 والارض أو بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تأويل
 (الثالث) قال الله تعالى (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) ومعلوم
 ان الحديد ما نزل جرمه من السماء الى الارض وقال (وأنزل

لکم من الانعام ثمانية ازواج ﴿ومعلوم ان الانعام ما نزلت من
السماء الى الارض﴾ (الرابع) قوله تعالى ﴿وهو معکم اينما كنتم﴾
وقوله تعالى ﴿ونحن اقرب اليه من جبل الوريد﴾ وقوله تعالى
﴿ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابهم﴾ وكل عاقل يعلم أن
المراد منه القرب بالعلم والقدرة الالهية ﴿الخامس﴾ قوله
﴿تعالى واسجد واقرب﴾ فان هذا القرب ليس الا بالطاعة
والعبودية * فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل
بسبب السجود ﴿السادس﴾ قوله تعالى ﴿فاينما تولوا فثم وجه
الله﴾ وقال تعالى ﴿ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون﴾
﴿السابع﴾ قال تعالى ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا﴾ ولا
شك انه لا بد فيه من التأويل ﴿الثامن﴾ قوله تعالى ﴿فاقضى الله
بنيانهم من القواعد﴾ ولا بد فيه من التأويل ﴿التاسع﴾ قال
تعالى لموسى وهارون ﴿انني معكما اسمع واري﴾ وهذه المعية
ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة * فهذه وامثالها من الامور
التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله
التوفيق ﴿اما الاخبار﴾ فهذا النوع فيها كثير (فالاول)

قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى ﴿ مرضت فلم
 تعذبني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما اسقيتني ﴾ ولا
 يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط ﴿ الثاني ﴾ قوله صلى
 الله عليه وسلم حكاية عن ربه ﴿ من اتاني يمشى ايته هرولة ﴾ ولا
 يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير ﴿ الثالث ﴾ نقل
 الشيخ الفزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله انه أقر بالتأويل
 في ثلاثة احاديث ﴿ احدهما ﴾ قوله عليه السلام الحجر الاسود
 بين الله في الارض ﴿ وثانيها ﴾ قوله عليه السلام اني لا جسد
 نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن
 الله عز وجل انا جليس من ذكرني ﴿ الرابع ﴾ حكى أن المعتزلة
 تمسكوا في خلق القرآن بما روي عنه عليه السلام انه يأتي سورة
 البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان * فاجاب
 أحمد بن حنبل رحمه الله وقال يعني ثواب قاريهما وهذا تصريح
 بالتأويل ﴿ الخامس ﴾ قوله عليه السلام ان الرحم يتعلق بمحقوقتي
 الرحمن فيقول سبحانه أصل من وصلك وهذا لا بد له من التأويل
 ﴿ السادس ﴾ قال عليه السلام ان المسجد لينزوي من النخامة

كما تنزوى الجلمدة من النار ولا بد فيه من التأويل ﴿السابع﴾
قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
وهذا لا بد فيه من التأويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس في
صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا ﴿الثامن﴾ قوله عليه السلام
حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وليست هذه
العندية الا بالرحمة * وايضا قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن
الله تعالى في صفة الاولياء فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع
به وبصره الذي يبصر به * ومن المعلوم بالضرورة ان القوة
الباصرة التي بها يرى الاشياء ليست هي الله سبحانه وتعالى
﴿التاسع﴾ قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى
المكبرياء ردائي والمظمة ازارى والمائل لا يثبت لله تعالى
ازارا وورداً ﴿العاشر﴾ قال عليه السلام لابي بن كعب يا بالمنذر
آية آية في كتاب الله تعالى أعظم فردد فيه مرتين ثم قال في الثالثة آية
الكرسي ف ضرب يده عليه السلام على صدره وقال أصبت
والذي نفسي بيده ان لها لسانا يقدر الله تعالى عليه العرش
ولا بد فيه من التأويل * فثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى

التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل * وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والاخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها * فهذا تمام القول في المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الاول في اثبات الصورة ﴾ اعلم ان هذه اللفظة ما وردت في القرآن لكنها واردة في الاخبار ﴿ والخبر الاول ﴾ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ﴿ ان الله تعالى خلق آدم على صورته ﴾ وروى ابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقولن أحدكم لعبيده قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته ﴿ والجواب ﴾ اعلم ان الهاء في قوله على صورته يحتمل أن يكون عائداً الى شيء غير صورة آدم عليه السلام وغير الله تعالى ويحتمل أن يكون عائداً الى آدم ويحتمل أن يكون عائداً الى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة ﴿ الطريق الاول ﴾ أن يكون هذا الضمير عائداً الى غير آدم والى غير الله تعالى وعلى

هذا التقدير في تأويل الخبر وجهان ﴿الاول﴾ هو ان من قال للانسان قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فهذا يكون شتما لآدم عليه السلام فانه لما كان صورة هذا الانسان مشابهة لصورة آدم كان نوله قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك شتما لآدم عليه السلام ولجميع الانبياء عليهم السلام وذلك غير جائز فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وانما خص آدم بالذكر لانه عليه السلام هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة ﴿الثاني﴾ ان المراد منه ابطال قول من يقول ان آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال انه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء فالنبي عليه السلام اشار الى انسان معين وقال ان الله خلق آدم على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير تفاوت البتة فباطل هذا البيان وهم من توهم ان آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة ﴿الطريق الثاني﴾ أن يكون الضمير عائداً الى آدم عليه السلام وهذا أولى الوجوه الثلاثة لان عود الضمير الى أقرب المذكورات واجب وفي

هذا الحديث أقرب الاشياء المذكورة هو آدم عليه السلام
 فكان عود الضمير اليه أولى ثم على هذا الطريق ففي تأويل
 الخبر وجوه (الاول) انه تعالى لما عظم أمر آدم بجعله مسجود
 للملائكة * ثم انه اتى بتلك الزلة فאלله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب
 به غيره فانه تقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه
 الحية والطاوس وغير تعالى خلقهما مع انه لم يغير خلقه آدم
 عليه السلام بل تركه على الخلقة الاولى اكراما له ووصونا له عن
 عذاب المسخ * فقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على
 صورته معناه خلق آدم على هذه الصورة التي هي الآن باقية من
 غير وقوع التبديل فيها * والفرق بين هذا الجواب والذي قبله
 ان المقصود من هذا بيان انه عليه السلام كان مصونا عن المسخ
 والجواب الاول ليس فيه الا بيان ان هذه الصورة الموجودة
 ليست الا هي التي كانت موجودة قبل من غير تعرض لبيان
 انه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته مع ان غيره صار
 ممسوخا (الثاني) المراد منه ابطال قول الدهرية الذين يقولون
 ان الانسان لا يتولد الا بواسطة النطفة ودم الطمت * فقال

عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم
 نطفة وعلة ومضغة ﴿ الثالث ﴾ ان الانسان لا يتكون الا في
 مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الافلاك والعناصر فقال
 عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي من غير هذه
 الوسائط والمقصود منه الرد على الفلاسفة ﴿ الرابع ﴾ المقصود
 منه بيان ان هذه الصورة الانسانية انما حصلت بتخليق الله
 تعالى وإيجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما تذكره
 الاطباء والفلاسفة ولهذا قال الله تعالى ﴿ هو الله الخالق البارئ
 المصور ﴾ فهو الخالق أي فهو العالم باحوال المسكنات والمحدثات
 والبارئ أي هو المحدث للاجسام والذوات بعد عدمها
 والمصور أي هو الذي يركب تلك الذوات على صورها
 المخصوصة وتركيبتها المخصوصة ﴿ الخامس ﴾ قد تذكر الصورة
 ويراد بها الصفة يقال شحنت له صورة هذه الواقعة وذكر
 له صورة هذه المسئلة والمراد من الصورة في كل هذه المواضع
 الصفة فقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على
 جملة صفاته وأحواله وذلك لان الانسان حين يحدث يكون

في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته الى أن
 يصل الى حد الكمال * فينبى النبي صلى الله عليه وسلم ان آدم
 خلق من أول الامر كاملاً تاماً في علمه وقدرته وقوله خلق
 الله آدم على صورته معناه انه خلقه في أول الامر على صفته
 التي كانت حاصلة له في آخر الامر وأيضاً لا يبعد أن يدخل
 في لفظة الصورة كونه سعيداً او شقياً كما قال عليه السلام
 (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه)
 ففعله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على جميع
 صفاته من كونه سعيداً أو عارفاً أو ثانياً أو مقبولا من عند
 الله تعالى (الطريق الثالث) أن يكون ذلك الضمير عائداً
 الى الله تعالى وفيه وجوه (الأول) المراد من الصورة الصفة
 لما بيناه فيكون المعنى ان آدم امتاز عن سائر الاشخاص
 والاجسام بكونه عالماً بالمقولات قادراً على استنباط الحرف
 والصناعات وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى
 من بعض الوجوه فصح قوله عليه السلام ان الله خلق آدم
 على صورته بناء على هذا التأويل * فان قيل المشاركة في صفات

الكمال تقتضى المشاركة في الالهية * قلنا المشاركة في بعض
 اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الامور الكثيرة لا يقتضى
 المساواة في الالهية - ولهذا المعنى قال تعالى وله المثل الاعلى * وقال
 عليه السلام تخلقوا باخلاق الله (الثاني) انه كما يصح اضافة
 الصفة الى الموصوف فقد يصح اضافتها الى الخالق والموجد
 فيكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على ان هذه الصورة
 ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة (الثالث)
 قال الشيخ الغزالي رحمه الله ليس الانسان عبارة عن هذه
 البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني ولا تعلق له
 بهذا البدن الا على سبيل التدبير أو التصرف فقوله عليه السلام
 ان الله خلق آدم على صورته أي ان نسبة ذات آدم عليه السلام
 الى هذا البدن كنسبة الباري تعالى الى العالم من حيث ان كل
 واحد منهم ما غير حال في هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف
 والتدبير والله أعلم (الخبر الثاني) ما رواه ابن خزيمة في كتابه
 الذي سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر رضى الله عنه عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقبجوا الوجه فان الله خلق

آدم على صورة الرحمن ﴿واعلم﴾ ان ابن خزيمة ضعف هذه
 الرواية ويقول ان صحت هذه الرواية فلها تأويلان ﴿الاول﴾
 أن يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه ﴿الثاني﴾ أن
 يكون المراد من هذه الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما في
 قوله بيت الله وناقة الله ﴿الخبر الثالث﴾ ما روى صاحب شرح
 السنة رحمه الله في كتابه في باب آخر من يخرج من النار عن
 أبي هريرة في حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه قال فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم
 فيقولون نموذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فان بيننا وبينه
 علامة فاذا أنا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
 فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ﴿واعلم﴾ ان الكلام على هذا الحديث
 من وجوه ﴿الاول﴾ أن تكون في بمعنى الباء والتقدير
 فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه في الدنيا وذلك
 بان يريهم ملكا من الملائكة ونظيره قول ابن عباس رضى الله عنه
 في قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتهم الله في ظلال من الغمام)
 أى بظلل من الغمام ثم ان تلك الصورة تقول أنا ربكم وكأن

ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة وتكون الفائدة فيه
 تثبيت المؤمنين على القول الصالح * وإنما يقال الدنيا دار محنة
 والآخرة دار الجزاء على الأعم والأغلب وإن كان يقع في كل
 واحدة منهما ما يقع في الأخرى نادرا ﴿ أما قوله ﴾ عليه السلام
 أنهم يقولون إذا جاء ربنا عرفناه فيحمل على أن يكون المراد فإذا
 جاء أحسان ربنا عرفناه * وقوله فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها
 فعناه فيأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الأحسان
 ﴿ وأما ﴾ قوله عليه السلام فيقولون بيننا وبينه علامة فيحتمل
 أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفا للجواهر
 والأعراض * فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله ﴿ التأويل
 الثاني ﴾ أن يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر
 لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألوه ولم يعتادوه من معاملة
 الله تعالى منهم * ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة
 على الوجه الذي اعتادوه والقبول ﴿ والخبر الرابع ﴾ ما روي
 عنه عليه السلام أنه قال رأيت ربي في أحسن صورة * واعلم
 أن قوله في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرائي

كما يقال دخلت على الامير في أحسن هيئة أي وأنا كنت
على أحسن هيئة * ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي
فإن كان ذلك من صفات الرائي كان قوله على أحسن صورة
عائدا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان ﴿الاول﴾
أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة فيكون المعنى أن
الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عند مارأى ربه وذلك
يكون سبباً لمزيد الاكرام في حق الرسول عليه السلام
﴿الثاني﴾ أن يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى
الاخبار عن حسن حاله عند الله وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة
من الانعام كما كان وذلك لان الرائي قد يكون بحيث يتلقاه
المرئي بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه ففرقنا الرسول
عليه السلام ان حاله كان من القسم الاول * وأما ان كان عائدا
الى المرئي ففيه وجوه ﴿الاول﴾ أن يكون عليه السلام رأى
ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك جائز لان الرؤيا من
تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة ﴿الثاني﴾
أن يكون المراد من الصورة الصفة وذلك لانه يقال لما خص

بمزيد الاكرام والالعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال
 في العرف المعتاد اني رأيته على أحسن صورة وأجل هيئة
 ﴿الثالث﴾ لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات
 الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلماً عليه قبل ذلك ﴿الخبر
 الخامس﴾ ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى
 الله عليه وسلم أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) قال فوضع
 يده بين كتفي فوجدت بردها بين يدي فعلمت ما بين السماء
 والارض ثم قال يا محمد قلت لبيك وسعديك فقال فيم يختصم الملائكة
 الاعلى فقلت يا رب لا أدري فقال في اداء الكفارات والمشى
 على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء على الكراهات وانتظار
 الصلاة بعد الصلاة ﴿واعلم﴾ ان قوله رأيته ربي في أحسن صورة
 قد تقدم تأويله وأما قوله وضع يده بين كتفي ففيه وجهان ﴿الاول﴾
 المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشأنه ويقال لفلان يد
 في هذه الصنعة أي هو كامل فيها ﴿الثاني﴾ أن يكون المراد
 من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضاء ويقال ان أيادي فلان
 كثيرة * وأما قوله بين كتفي فان صح فالمراد منه أنه أوصل

الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة * وقد روى بين كنى والمراد
 ما يقال أنا في كنف فلان وفي ظل انعامه ﴿ وأما قوله ﴾
 فوجدت بردها فيحتمل ان المعنى برد النعمة وروحها وراحتها
 من قولهم عيش بارد اذا كان رغداً والذي يدل على ان المراد
 منه كمال المعارف قوله عليه السلام في آخر الحديث فعلمت
 ما بين المشرق والمغرب وما ذلك الا لان الله تعالى أنار قلبه
 وشرح صدره بالمعارف * وفي بعض الروايات فوجدت برد
 أنامله وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى *

﴿ الفصل الثاني في لفظ الشخص ﴾ هذا اللفظ ما ورد في
 القرآن لكنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص
 أحب للنيرة من الله عز وجل وفي هذا الخبر لفظان يجب
 تأويلهما ﴿ الاول ﴾ الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة
 المخصوصة لان الجسم الذي له شخص وحجمية يلزم ان
 يكون واحداً فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم
 أحد المتلازمين على الآخر ﴿ والثاني ﴾ لفظ النيرة ومعناه
 الزجر لان النيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكنى

بالسبب عن المسبب ههنا والله أعلم *

﴿ الفصل الثالث في لفظ النفس ﴾ احتجوا على اطلاق
هذا اللفظ بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى في حق
موسى عليه السلام ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾ وقال حاكيا عن
عيسى عليه السلام ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾
وقال في صفة أهل الثواب ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾
وقال في تخويف العصاة ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ وأما الاخبار
فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى أبو صالح عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع
عبي حين يذكرونني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه ﴿ الخبر الثاني ﴾
قوله عليه السلام سبحان الله وبجمده عدد خلقه ورضاء
نفسه وزنة عرشه ﴿ الخبر الثالث ﴾ عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لما قضى الله الخلق كتب في
كتابه على نفسه ان رحمتي سبقت غضبي * واعلم ان النفس
جاء في اللغة على وجوه ﴿ أحدها ﴾ البدن قال الله تعالى ﴿ كل

نفس ذائقة الموت ﴿ ويقول القائل كيف أنت في نفسك يريد
 كيف أنت في بدنك ﴾ وثانيها ﴿ الدم يقال هذا حيوان له
 نفس سائلة أي دم سائل ﴾ ويقال للمرأة عند الولادة انها
 نفست بمخرج الدم منها عقيب الولادة ﴿ وثالثها ﴾ الروح قال
 تعالى ﴿ الله يتوفى الانفس حين موتها ﴾ ﴿ ورابعها ﴾ العقل قال
 تعالى ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ وذلك لأن الاحوال بأسرها
 باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذي يختلف الحال فيه عند
 النوم واليقظة ﴿ وخامسها ﴾ ذات الشئ وعينه وقد قال الله تعالى
 ﴿ وما يخدعون الا انفسهم ﴾ ﴿ فاقتلوا انفسكم ﴾ ﴿ ولكن ظلموا
 انفسهم ﴾ اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس في حق الله تعالى
 ليس الا الذات والحقيقة فقوله ﴿ واصططعتك لنفسي ﴾
 كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت
 هذه الدار لنفسي وعمرتها لنفسي فهم منه المبالغة وقوله تعالى
 ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ المراد تعلم معلومي
 ولا أعلم معلومك وكذا القول في بقية الآيات * وأما قوله
 عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته

في نفسي فالمراد انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك
 ذكرته بالعامي واحساني من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدي
 لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن
 في النفس وذلك على الله تعالى محال * وأما قوله سبحانه الله
 زنة عرشه ورضاء نفسه فالمراد ما يرتضيه الله تعالى لنفسه
 ولذاته أي تسبيحاً يليق به * وأما قوله صلى الله عليه وسلم كتب
 كتاباً على نفسه فالمراد به كتب كتاباً وأوجب العمل به *
 والمراد من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة في الوجوب
 واللزوم * فثبت ان المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات
 وان الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد
 وبالله التوفيق *

﴿الفصل الرابع في لفظ الصمد﴾ قال الله تعالى الله الصمد
 ذكر بعضهم في تفسير الصمد انه الجسم الذي لا جوف له * ومنه
 قول من يقول لسداد القارورة الصمد وشيء مصمد أي صلب
 ليس فيه رخاوة * قال ابن قتيبة وعلى هذا التفسير الدال مبدلة
 من التاء وقال بعضهم الصمد الاملس من الحجر الذي لا يقبل

الغبار ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء * واحتج قوم
من جهال المشبهة بهذه الآية في اثبات انه تعالى جسم وهذا
باطل لاننا بينا ان كونه أحدا ينافي كونه جسما فقدمة هذه
الآية دالة على انه لا يمكن ان يكون المراد من الصمد هذا
المعنى ولان الصمد بهذا التفسير صفة الاجسام الغليظة وتعالى
الله عن ذلك والجواب عنه من وجهين (الاول) ان الصمد
فعل بمعنى مفعول من صمد اليه أى قصد والمعنى انه المصمود
اليه في الحوائج قال الشاعر *

﴿ألا بكر الناعي بحيري بني أسد﴾

نعم وابن مسعود وبالسيد الصمد

﴿وقال آخر﴾

﴿علوته بحسامي ثم قلت له﴾

خذها حذيف فانت السيد الصمد

والذي يدل على صحة هذا الوجه ما روى ابن عباس رضى الله عنه انه
لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد فقال عليه السلام السيد الذي
يصمد اليه في الحوائج * قال أبو الليث صمدت صمدها الامر

أى قصدت قصده ﴿الوجه الثاني﴾ في الجواب انا سلمنا ان الصمد في أصل اللغة المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره الا انا نقول قد دللنا على انه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه وذلك لان الجسم الذي يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وذلك يقتضي أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان وكان المراد من الصمد في حقه تعالى هذا المعنى وبالله التوفيق *

﴿الفصل الخامس في لفظ اللقاء﴾ قال الله تعالى ﴿الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم﴾ وقال ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه﴾ وقال ﴿بل هم بقاء ربهم كافرون﴾ وأما الحديث فقوله عليه السلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه * ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه * قالوا واللقاء من صفات الاجسام يقال التقى الجيشان اذا قرب أحدهما من الآخر في المكان * واعلم انه لما ثبت بالدليل انه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين ﴿احدهما﴾ ان من لقي انسانا أدركه وأبصره فكان المراد

من اللقاء هو الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب (والثاني) ان الرجل اذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولا لا حيلة له في دفعه فكان ذلك اللقاء سببا لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه * فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء والذي يدل على صحة قولنا ان أحداً لا يقول بان الخلائق تتلاقى ذواتهم في ذات الله تعالى على سبيل المماسه * ولما بطل حمل اللقاء على المماسه والمجاورة لم يبق الا ما ذكرناه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السادس في لفظ النور ﴾ قال الله تعالى ﴿ الله

نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة ﴾ وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه ﴿ اللهم لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن فلك الحمد انت قيم السموات والارض ومن فيهن ﴾ واعلم انه لا يصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ويدل عليه وجوه (الاول) انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات

والارض ولو كان نورا في ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة
 ﴿ الثاني ﴾ لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى
 الضوء المحسوس لوجب أن لا يكون في شيء من السموات
 والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لا يزال ولا يزول ﴿ الثالث ﴾
 لو كان تعالى نورا بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء
 مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك
 ﴿ الرابع ﴾ انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله تعالى ﴿ مثل نوره ﴾
 اضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس النور وذاته لا تمتنع
 هذه الاضافة لان اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة وكذلك قوله
 تعالى يهدي الله لنوره من يشاء ﴿ الخامس ﴾ انه تعالى قال
 ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ فبين بهذا انه تعالى خالق الانوار
 ﴿ السادس ﴾ أن النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا
 النور المحسوس لكان قابلا للمدم وذلك يقدح في كونه قديما
 واجب الوجود ﴿ السابع ﴾ ان الاجسام كلها متماثلة على ما
 سبق تقريره ثم انها بعد تساويها في الماهية تراها مختلفة في
 في النور والظلمة فوجب ان يكون الضوء عرضا قائما

بالاجسام والمرض يمتنع ان يكون الها * ثبت بهذه الوجوه
 انه لا يمكن حمل النور على ما ذكره بل معناه انه هادي اهل
 السموات والارض او معناه منور السموات والارض على
 الوجه الاحسن والتدبير الاكل كما يقال فلان نور هذه البلدة
 اذا كان سببا لصلاحها * وقد قرأ بعضهم لله نور السموات
 والارض وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في الحجاب ﴾ قال تعالى ﴿ كلا انهم
 عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ قالوا والحجاب لا يعقل الا في
 الاجسام وتمسكوا أيضا باخبار كثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى
 صاحب شرح السنة رحمه الله في باب الرد على الجهمية قال
 قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان
 الله تعالى لا ينام ولا ينبغي ان ينام ولكنه يخفض القسط ويرفعه
 يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجاب من
 نور لو كشفه لاحرق سبجات وجهه ما انتهى اليه بصره من
 خلقه * قال المصنف هذا حديث اقرب به الشيخان وقوله يخفض
 القسط ويرفعه اراد انه يراعى العدل في اعمال عباده كما قال تعالى

﴿وما ننزله الا بقدر معلوم﴾ (الخبر الثاني) ما يروى في الكتب المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما أدركه بصره ﴿الخبر الثالث﴾ روى في تفسير قوله تعالى ﴿للمذين احسنوا الحسنى وزيادة﴾ انه تعالى يرفع الحجاب فينظرون الى وجهه تعالى ﴿واعلم﴾ ان الكلام في الآية هو ان اصحابنا رحمهم الله قالوا انه يجوز ان يقال انه تعالى محتجب عن الخلق ولا يجوز ان يقال انه محجوب عنهم لان لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة والحجب مشعر بالمعز والذلة فيقال احتجب السلطان عن عبيده ويقال فلان حجب عن الدخول على السلطان وحقيقة الحجاب بالنسبة الى الله تعالى محال لانه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين بل هو محمول عندنا على ان لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به وعند من ينكر الرؤية على انه تعالى يمنع وصول آثار احسانه وفضله من انسان ﴿واما الخبر الاول﴾ وهو قوله عليه السلام حجاب به النور ﴿فاعلم﴾ ان كل شيء يفرض مؤثرا في شيء آخر فكل

كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثر ولا شك ان ثبوت
 ذلك الكمال لذلك المؤثر اولى من ثبوته في ذلك الاثر واقوى
 واكمل ولا شك ان معطي الكمالات باسرها هو الحق تعالى
 وكل كمالات الممكنات بالنسبة الى كمال الله تعالى كالمعدم
 ولا شك ان جملة الممكنات ليست الا عالم الاجسام وعالم
 الارواح ولا شك ان جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة الى
 كمالات عالم الافلاك كالمعدم * ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة
 الى كمال العناصر كالمعدم * ثم كمال الشخص المعين بالنسبة الى
 كمالات الربع المسكون كالمعدم فيظهر من هذا ان كمال الانسان
 المعين بالنسبة الى كمال الله تعالى اولى بأن يقال انه كالمعدم
 ولا شك أن روح الانسان وحده لا تطبيق قبول ذلك الكمال
 ولا يمكنه مطالعته بل الارواح البشرية تضمحل في ادنى
 مرتبة من مراتب تلك الكمالات فهذا هو المراد بقوله
 عليه السلام لو كشفه لاحرق سبحات وجهه كل شيء
 ادركه بصره *

﴿ الفصل الثامن في القرب ﴾ قال الله تعالى ﴿ ونحن اقرب اليه

من جبل الوريد ﴿وقال عليه السلام حكاية عن الله﴾ (من تقرب الي
شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه
باعا ومن أتانى يمشى أتيته هرولة) وروى الاستاذ ابن فورك
رحمه الله في كتاب المتشابهات عن ابن عمر رضي الله عنهما
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يدنو المؤمن من ربه
يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول
اعرف ثلاث مرات فيقول تعالى اني سترتها عليك في الدنيا
واني أغفرها لك فيعطى صحيفة حسنته * وأما الكفار والمنافقون
فينادي بهم على رؤوس الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
﴿واعلم﴾ ان المراد من قربيه ومن دنوه قرب رحمته وذنوها من
العبد * وأما قوله فيضع الجبار كنفه عليه فهو أيضا مستفاد
من قرب الرحمة يقال انا في كنف فلان أي في اندامه * وأما
ما رواه بعضهم فيضع الجبار كنفه فانفقوا على انه تصحيف
والرواية ضبطوها بالنون * ثم ان صحّت تلك الرواية فهي
محمولة على التقريب والنفران والله اعلم *

﴿الفصل التاسع في المحبي والنزول﴾ احتجوا بقوله تعالى

﴿هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ وبقوله تعالى
 (أويأتى ربك) وبقوله (وجاء ربك) واحتجوا بالاخبار فمنها
 ما رواه صاحب شرح السنة رحمه الله في باب أحياء آخر الليل
 وفضله عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضى الله عنهما عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما اجتمع قوم يذكرون الله الا
 حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم
 الله فيمن عنده* ثم قال ان الله تعالى يمل حتى اذا كان ثلث الليل
 الاخير ينزل الى هذه السماء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب
 هل من مستغفر هل من داع هل من سائل الى الفجر قال صاحب
 هذا الكتاب هذا حديث متفق على صحته* وفي هذا الباب
 أيضا عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل
 ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير فيقول
 من يدعوني فاستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني
 فأغفر له* ثم قال هذا حديث متفق على صحته* وروى أيضا عن
 أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
 المذكور وزاد فيه ثم يبسط يديه تبارك وتعالى فيقول لمن

يقرض غير عديم ولا ظلوم * وروى صاحب هذا الكتاب
 في باب ليلة النصف من شعبان عن عروة عن عائشة رضي
 الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة
 نخرجت فاذا هو بالبقيع فقال أ كنت تخافين ان يحيف الله
 ورسوله فقلت يا رسول الله ظننت انك آتيت بمض نساءك
 فقال ان الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لاكثر من
 عدد شعر غنم كلب والبخاري ضعف هذا الحديث ﴿واعلم﴾
 ان الكلام في قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من
 الغمام من وجهين ﴿الاول﴾ ان نسين بالدلائل القاهرة انه
 سبحانه وتعالى منزله عن المجيء والذهاب ﴿والثاني﴾ ان
 نذكر التأويلات في هذه الآيات * اما النوع الاول فنقول
 الذي يدل على امتناع المجيء والذهاب على الله تعالى وجوه
 ﴿الاول﴾ ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء
 والذهاب فانه لا ينفك عن المحدث ومالا ينفك عن المحدث
 فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب
 ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك

﴿ والثاني ﴾ ان كل ما يصح عليه الانتقال والحجى من مكان
 الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع
 انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه أو أنقص
 منه فينشد يكون اختصاصه بذلك المقدار لاجل تخصيص
 مخصص وترجيح مرجح وذلك على الاله القديم محال
 ﴿ والثالث ﴾ وهو انا لوجوزنا فيما يصح عليه الحجى والذهاب
 ان يكون الها قديما ازليا فينشد لا يمكننا ان نحكم بنفى الهية
 الشمس والقمر ﴿ الرابع ﴾ انه تعالى حكى عن الخليل عليه
 السلام انه طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله
 ﴿ لا احب الافلين ﴾ ولا معنى للافلول الا الغيبة والحضور فمن
 جوز الغيبة والحضور على الاله تعالى فقد طعن في دليل الخليل
 وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك حيث قال وتلك حجتنا
 آتيناها ابراهيم على قومه ﴿ واما النوع الثاني ﴾ في بيان التأويلات
 المذكورة في هذه الآية فنقول فيه وجهان ﴿ الاول ﴾ المراد
 هل ينظرون الا ان ياتيهم آيات الله فجعل محى آيات الله مجيئها
 على التفخيم لشان الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش

عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة ﴿فان زلتم من بعدما جاءكم الينبات فاعلموا ان الله عزيز حكيم﴾ فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد * ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله * ومن المعلوم ان بتقدير ان يصح المجيء والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد خضوره سببا للزجر والتهديد لانه عند الحضور كما يزجر قوما ويعاقبهم فقديشيب قوما ويكرهم فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للزجر والتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو التهديد فوجب ان يضم في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد * ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالسكينة وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية ﴿الوجه الثاني﴾ ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهرا تلك الاضافة متممًا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل كما قال العلماء في قوله تعالى ﴿ان الذين يحادون الله﴾ المراد يحادون أولياءه

وقد قال تعالى ﴿ واسئل القرية ﴾ والمراد أهل القرية فكذا قوله تعالى ﴿ يأتهم الله ﴾ أى يأتهم أمر الله وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وأعطاه والمراد انه أمر بذلك والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان ﴿ الاول ﴾ ان قوله تعالى يأتهم الله وقوله ﴿ وجاء ربك ﴾ اخبار عن حال القيامة ثم ان الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال ﴿ هل ينظرون الا ان تأتيمهم الملائكة أو يأتي أمر ربك ﴾ فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض ﴿ والثاني ﴾ انه تعالى قال بعد هذه الآية وقضى الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق وهذا يستدعي أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذى أضمرناه من ان قوله يأتهم الله أي يأتي أمر الله * فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالآتيان عليها محال * قلنا الامر في اللغة له معنيان أحدهما الفعل والثاني الطريق قال تعالى ﴿ وما أمرنا الا واحدة

كليم بالبصر) وقال (وما أمر فرعون برشيد) فيحمل الامر في هذه
 الآية على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاحوال
 واطهار الآيات المهيبة وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه
 واما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان
 (الاول) أن يكون التقدير هو ان مناديا ينادى يوم القيمة
 الا ان الله يأمركم بكذا وكذا ويكون إتيان الامر هو وصول
 ذلك النداء اليهم * وقوله في ظلل من الغمام أي مع ظلل والتقدير
 ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل في زمان واحد
 (الثاني) أن يكون المراد من اتيان أمر الله تعالى في ظلل
 حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على
 حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة والشقاوة
 أو يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام
 وتكون النقوش جليلة ظاهرة لاجل شدة بياض ذلك الغمام
 وسواد تلك الكتابة وهي دالة على أحوال أهل الموقف في
 الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى
 جعلها أمارة لما يريد انزاله بالعموم فيعلمون ان الامر قد قرب

وحضر ﴿الوجه الثالث﴾ في التأويل أن يكون المعنى هل ينظرون
 إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب * فحذف ما يأتي
 تعويلا على الفهم اذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان
 ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد * واذا لم يذكره كان أبلغ في
 التهويل لانه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب افكارهم في كل
 وجه * ومثله قوله تعالى ﴿فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
 في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾
 والمعنى واتاهم الله بمخذلانه من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله
 تعالى ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ ويقال في الكلام المتعارف
 المشهور اذا سمع بولاية رجل جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا
 شك انه مجاز مشهور ﴿الوجه الرابع﴾ في التأويل أن يكون
 في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره
 هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد
 انه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة ﴿الوجه الخامس﴾ وهو أقوى
 من كل ما سبق انا ذكرنا في التفسير الكبير ان قوله تعالى
 ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾ انما نزل في حق

اليهود وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى ﴿فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات﴾ خطا بامع اليهود فيكون قوله ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ حكاية عنهم والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم الا لأنهم ينظرون أن يأتيهم الله في ظل من الغمام * ومما يدل على ان المراد ذلك أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام * فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * وإذا ثبت ان هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يتمتع أجراء الآية على ظاهرها - وذلك لان اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوزون المحبي والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام * ومعلوم ان مذهبهم ليس بحجة * وبالجملة فانه يدل على ان قوما ينتظرون أن يأتيهم الله وليس في الآية دلالة على ان أولئك الاقوام محقون أو مبطلون وعلى هذا التقدير زال الاشكال وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الانعام * فان قيل هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وانه قال في آخرها والى

الله ترجع الامور * قلنا انه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول
 الدين الحق على الشرط الفاسد * ثم ذكر بعده ما يجري مجرى
 التهديد لهم فقال والى الله ترجع الامور * وأما قوله تعالى
 ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ فالكلام فيه أيضا على وجهين
 ﴿الاول﴾ أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف وعلى
 هذا الوجه فى الآية وجوه ﴿أحدها﴾ وجاء أمر ربك بالحاسبة
 والمجازاة ﴿وثانيها﴾ وجاء قهر ربك كما يقال جاءنا الملك القاهر
 اذا جاء عسكره ﴿وثالثها﴾ وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة
 فى ذلك اليوم فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره ﴿الوجه
 الثانى﴾ انا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف * ثم فيه وجهان
 ﴿الاول﴾ أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور
 آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه * والمقصود
 تمثيل تلك الحالة بحال الملك اذا حضر فانه يظهر بمجرد حضوره
 من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها
 ﴿الثانى﴾ ان الرب هو الربى فاعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة
 كان مرييا للنبي صلى الله عليه وسلم وكان هو المراد من قوله

وجاء ربك* فاما الحديث المشتغل على النزول الى السماء الدنيا
فالكلام عليه من وجهين ﴿الاول﴾ بيان ان النزول قد
يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه ﴿احدها﴾ قوله
تعالى ﴿وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج﴾ ونحو نعم
بالضرورة ان الجمل أو البقر ما نزل من السماء الى الارض على
سبيل الانتقال وقال الله تعالى ﴿فانزل الله سكينته على رسوله﴾
والانتقال على السكينة محال* وقال الله تعالى ﴿نزل به الروح الامين
على قلبك﴾ والقرآن سواء قلنا انه عبارة عن صفة قديمة أو قلنا
انه عبارة عن الحرف والصوت الانتقال عليه محال وقال
الشافعي المطلي رضي الله عنه دخلت مصر فلم يفهموا كلامي
فزلت ثم نزلت ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال ﴿الثاني﴾
انه ان كان المقصود من النزول من العرش الى السماء الدنيا
أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل وان كان المقصود
مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه الى
النزول من العرش الى السماء الدنيا بل كان يمكنه أن ينادينا
وهو على العرش* ومثاله أن يريد من في الشرق اسماع من في

الغرب ومناداته فيتقدم الى جهة المغرب باقدام معدودة* ثم
 يناديه وهو يعلم انه لا يسمع البتة فهنا تكون تلك الخطوات
 عملا باطلا وعشا فاسدا فيكون كفعل المجانين* فعلنا ان ذلك
 غير لائق بحكمة الله تعالى (الثالث) ان القوم رأوا ان كل
 سماء في مقابلة السماء التي فوقها كقطرة في بحر وكدرم في
 مفازة* ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة في البحر
 والكرسي في مقابلة العرش كذلك* ثم يقولون ان العرش مملوء
 منه والكرسي موضع قدمه فاذا نزل الى السماء الدنيا وهي في
 غاية الصغر بالنسبة الى ذلك الجسم العظيم فاما ان يقال ان أجزاء ذلك
 الجسم العظيم يدخل بعضها في بعض وذلك يوجب القول بأن تلك
 الاجزاء قابلة للتمزق والتمزق يوجب القول أيضا بتداخل
 الاجزاء بعضها في بعض وذلك يقتضي جواز تداخل جملة العالم في
 خردلة واحدة وهو محال* واما ان يقال ان تلك الاجزاء بليت
 عند النزول الى السماء الدنيا وذلك قول بانه قابل للعدم والوجود
 وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الاله تعالى* فيثبت بهذا البرهان
 القاهر ان القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل (الرابع)

انا قد دللنا على ان العالم كرة فاذا كان كذلك وجب القطع
 بانه ابدى يكون الحاصل في أحد نصفي الارض هو الليل وفي
 النصف الاخر هو النهار فاذا وجب نزوله الى السماء الدنيا في
 الليل وقد دللنا على ان الليل حاصل ابدى فهذا يقتضي ان
 يبقى ابدى في السماء الدنيا الا انه يستدير على ظهر الفلك بحسب
 استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الارض
 الى جانب آخر ولو جاز ان يكون الشيء المستدير مع الفلك
 ابدى لما للعالم فلم لا يجوز ان يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم
 ان ذلك لا يقوله عاقل ﴿النوع الثاني﴾ من الكلام في هذا
 الحديث بناؤه على التأويل على سبيل التفصيل وهو ان يحمل
 هذا النزول على نزول رحمته الى الارض وذلك الوقت
 والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه ﴿الاول﴾
 ان التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل الظاهر انها تكون خالية
 عن شوائب الدنيا لان الاغيار لا يطلعون عليها فتكون أقرب
 الى القبول ﴿والثاني﴾ ان الغالب على الانسان في قلب الليل
 التكسل والنوم والبطالة فلو لا الجدة العظيم في طلب الدين

والرغبة الشديدة في تحققة لما تحمل مشاق السهر ولما أعرض
عن اللذات الجسمانية ومتى كان الجد والرغبة والاخلاص اتم
واكمل كان الثواب أوفر ﴿الثالث﴾ ان الليل وقت الكسل
والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل
الى مزيد امور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد
فيحسن ان الشارع يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام
ليكون توفر الدواعي على التهجد اتم فهذه الجهات الثلاثة تصلح
ان تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف
ولاجلها قال الله تعالى ﴿وبالاسحار هم يستغفرون﴾ وقال
﴿والمستغفرون بالاسحار﴾ ﴿الوجه الرابع﴾ ان جمعا من
أشراف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى فاضيف
ذلك الى الله تعالى لانه حصل بسبب أمر الله تعالى كما يقال
بنى الامير دارا وضرب ديناراً* ومن ذهب الى هذا التأويل
من يروى الخبر يضم الياء تحقيقاً لهذا المعنى * ﴿واعلم﴾ ان تمام
التقرير في تأويل هذا الخبر ان من نزل من الملوك عند انسان
لاصلاح شأنه والاهتمام بامرته فانه يكرمه جداً بل يكون

نزوله عنده مبالغة في اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام
أو موجبا له اطلق اسم النزول على الاكرام وهذا أيضا هو
المراد بقوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ وذلك ان
الملك اذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت
هيئته والله أعلم *

﴿ الفصل العاشر في الخروج والبروز والتجلي والظهور ﴾
قال عليه السلام (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
ولا تضامون في رؤيته) وفي رواية لا تضارون والتأويل
ان المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي
ومعنى قوله لا تضامون اي لا ينضم بعضهم الى بعض كما يتضمنون
في رؤية الهلال رأس الشهر بل رؤية جهرة من غير تكاف
لطلبه كما ترون البدر * وقوله لا يضارون أي لا يلحقكم ضرر في
طلب رؤيته بل ترونه من غير تكلف الطلب وما روى تضامون
مخففا فالمراد منه الضيم اي لا يلحقكم فيه ضيم * وقال أيضا عليه
السلام (ان الله يبرز كل يوم جمعة لاهل الجنة على كئيب من
كافور فيكون في القرب على تبركهم الى الجمعة افسار عوا

الى الخيرات) واعلم انه قيل ان هذا الخبر ضعيف وان صح
فالتأويل ان اهل الجنة يرون على مقادير اوقات الدنيا فيما
سبق من اعمالهم الحسنة * واما بروزه لاهل الجنة وبذلك
يتخيل لهم فهو ان يخلق لهم رؤية متعلقة وهم على كتيب من
كافور * واما قربه منهم فعناه القرب بالرحمة كما قال (من تقرب
الي شبرا تقربت اليه ذراعا) ويقال للفاسق انه بعيد من الله
وايضا ما روي انه عليه السلام قال (ما منكم من أحد الا
سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه وليس بينه وبينه ترجمان)
فتقول وجه التأويل فيه من اراد أن يتوجه اليه منهم فانه
يخلو به فبقربه عنه وايضا كما كان قادرا على أن يسمع كل
واحد انه لا يتكلم مع غيره والله أعلم *

(الفصل الحادى عشر) فى الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزى
والتبعض تعالى الله عنه علواً كبيراً * اما الذى ورد منه فى
القرآن فقوله تعالى فى حق آدم عليه السلام (فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي) وقال فى مريم عليها السلام (ونفخنا فيها من
روحنا) وقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام وروح منه * واما

الخبر فاروى ابوهريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
 قال لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم وشكر الله
 فقال له ربه يرحمك ربك * ثم قال هذا تحيتك ونحية ذريتك
 والتأويل ان تقول اما اضافة الروح الى نفسه فهو اضافة التشريف
 واما النفخ فالتعبير بالسبب عن المسبب — وهذا مما يجب المصير
 اليه لامتناع ان يكون تعالى قابلا للتجزى والتبعض *
 (الفصل الثانى عشر) فى الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى
 (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين
 يبصرون بها أم لهم أذان يسمعون بها) قالوا فانه تعالى عاب
 هذه الاصنام وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الاعضاء
 لها فلم تكن هذه الاعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه الطعن
 هناك وذلك باطل * والجواب عنه أن يقال المقصود من هذه
 الايدى شىء آخر سوى ما ذكرتم * وبيانه هو ان الكفار
 الذين كانوا يعبدون الاصنام كانت لهم أرجل يمشون بها وايد
 يبطشون بها وأعين يبصرون بها وأذان يسمعون بها ولان
 المقصود من الرجل واليد والعين والاذن هو هذه القوى

المتحركة والمدركة فاذا كانت هذه الاعضاء حاصلة لكم وغير
حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها فكيف يليق بالعقل اقدمكم
على عبادتها وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثالث عشر في الوجه﴾ احتجوا على اثباته لله
تعالى بالاخبار والآيات اما الآيات فكثيرة ﴿أحدها﴾ قوله
تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)
قالوا وامتنع ان يكون وجه الرب هو الرب ويدل عليه
وجهان ﴿الاول﴾ انه تعالى اضاف الوجه الى نفسه واطافة
الشيء الى نفسه ممتعة ﴿والثاني﴾ لو كان ذو الجلال صفة
للرب لوجب أن يقال ذي الجلال لان صفة المجرور مجرورة
﴿وثانيتهما﴾ قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ﴿وثالثتها﴾
قوله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشى يريدون وجهه) ﴿ورابعتها﴾ قوله تعالى ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ﴿وخامستها﴾
قوله تعالى (والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله)
﴿وسادستها﴾ قوله تعالى في سورة الروم (يريدون وجه الله)

﴿وسابعتها﴾ قوله تعالى (وما أتيتكم من زكاة تريدون وجه الله) ﴿وثامتها﴾ قوله تعالى (انما نطمعكم لوجه الله) ﴿وتاستعها﴾ قوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) وأما الاخبار فكثيرة ﴿الاول﴾ ما روى خزيمة عن جابر قال لما نزل قوله تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبي صلى الله عليه وسلم أعوذ بوجهك ثم قال أو من تحت أرجلكم ثم قال أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم بأس بعض قال عليه السلام هاتان أهون وأيسر ﴿الثاني﴾ روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي اللهم أسألك خشيتك في الغيب والشهادة وكلمة الحق والعدل في القضب والرضى وأسألك القضاء في الفقر والغناء وأسألك نعيما لا يتبدل وأسألك قرة عين لا تنقطع وأسألك الرضاء بعد القضاء وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر الى وجهك وأسألك الشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة اللهم زينا بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين

﴿الثالث﴾ قال عليه السلام من صام يوما في سبيل الله ابتغاء
 وجه الله باعد الله وجهه من النار سبعين خريفا ﴿الرابع﴾ عن
 ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذكم
 بالله فاعيدوه ومن سألكم بوجه الله فعضموه ﴿الخامس﴾ عن
 أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (مثل
 المجاهد في سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المضي حتى
 يرجع من جهاده) ﴿السادس﴾ قال عبد الله قسم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال رجل ان هذه القسمة ما أريد بها وجه
 الله فابت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمر
 وجهه حتى وددت اني لم أخبره فقال رحمتنا الله وموسى قد
 أودى بأكثر من هذا فصبر ﴿السابع﴾ عن حذيفة عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال ان المسلم اذا دخل في صلاته أقبل
 الله اليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث
 حديثا ﴿الثامن﴾ عن الحارث الاشقري ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال ان الله تعالى أوحى الى يحيى بن زكريا أن يقول لبني
 اسرائيل اذا قمتم الى الصلاة فلا تلتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى

عنده (التاسع) الحديث المشهور وهو انه عليه السلام قال في قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة هي النظر الى وجه الله وقال أيضا جنتان من فضة ابنتهما وما فيهما وجنتان من ذهب ابنتهما وما فيهما وما بين التقدم وبين أن ينظر الى وجه ربهم في جنة عدن الا رداء الكبرياء على وجهه (العاشر) عن عبد الله ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المرأة عورة فاذا خرجت يستبشر بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجه ربها اذا كانت في قعر بيتها (واعلم) انه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الاخبار هو الوجه بمعنى المضو والجارحة ويدل عليه وجوه (الاول) قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وذلك لانه لو كان الوجه هو المضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وأن تفنى العين التي على الوجه وأن لا يبقى الا مجرد الوجه وقد التزم بمضحق المشبهة ذلك وهو جهل عظيم (الثاني) ان قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والاكرام ومعلوم ان الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى

وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات ﴿الثالث﴾ قوله تعالى ﴿فاينما تولوا فثم وجه الله﴾ وليس المراد من الوجه ههنا هو المعضو المخصوص فانا ندرك بالحس ان المعضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم * وأيضاً فلو حصل ذلك المعضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في أمكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل ﴿الرابع﴾ ان قوله تعالى ﴿يريدون وجهه﴾ وقوله ﴿الا ابتغاء وجه ربه الاعلى﴾ لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر لان وجهه تعالى على مذهبهم قديم أزلي والقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله ودخوله في الوجود وذلك في القديم الازلي بحال * وأيضاً فهو لا كانوا يعبدون الله تعالى وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان وانه لو كان غضباناً عليهم فهم لا يريدونه بل انما يريدون منه كونه راضياً عنهم وذلك يدل على انه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم ﴿الخامس﴾ الخبر الذي رويناه وهو قوله عليه السلام أقرب ما تكون المرأة من

وجه ربها اذا كانت في قعر بيتها ومعلوم انه لو كان المراد من
الوجه العضو المخصوص لم يختلف الحال في القرب والبعد
بسبب كونها في بيتها أو لم تكن * أما اذا حملنا الوجه على الرضاء
استقام ذلك * فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن أن يكون الوجه
المذكور في هذه الآيات والاخبار بمعنى العضو والجارحة * اذا
عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يحمل كناية عن الذات تارة
وعن الرضى أخرى * أما الاول فنقول السبب في وجوب
جعل الوجه كناية عن الرضى وجوه (الاول) ان المرثى من
الانسان في اكثر الاوقات ليس الا وجهه وبوجهه يتميز
ذلك الانسان عن غيره فالوجه كانه هو العضو الذي به يتحقق
وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا * فلما كان الامر
كذلك لاجرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات * ومما يقوى
ذلك ان القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ويقوم
باصلاح أمورهم سمي وجه القوم ووجههم والسبب فيه ما
ذكرنا (الثاني) ان المقصود من الانسان ظهور آثار عقله
وحسه وفهمه وفكره ومعلوم ان معدن هذه الاحوال هو

الرأس ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه فلما كان معظم المقصود
 من خلق الانسان انما يظهر في الوجه لا جرم حسن اطلاق
 اسم الوجه على كل الذات ﴿ الثالث ﴾ ان الوجه مخصوص
 بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب
 وكل ما في القلب من الاحوال فانه يظهر على الوجه فلما امتاز
 الوجه عن سائر الاعضاء بهذه الخواص لا جرم حسن
 اطلاق لفظ الوجه على كل الذات * وأما بيان السبب في جواز
 جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى فهو ان الانسان اذا مال
 قلبه الى الشئ أقبل بوجهه عليه * واذا كره شيئاً أعرض بوجهه
 عنه فلما كان اقبال الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً
 اليه لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى اذا
 عرفت هذه المقدمة فنقول * أما قوله تعالى ﴿ كل شئ هالك
 الا وجهه ﴾ وقوله ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ فالمراد منه الذات
 والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فانه يقال وجه هذا
 الامر كذا وكذا * ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا والمراد
 منه هو نفس ذلك الشئ ونفس ذلك الدليل فكذا هذا * أما

قوله تعالى ﴿ فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ ﴾ ﴿ أَمَّا نَطَعْمَكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ ﴾ ﴿ الْإِبْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴾ فالمراد من الكل رضى الله تعالى وهكذا القول فى تلك الأحاديث وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر فى المين ﴾ احتجوا على ثبوتها بالقرآن والأخبار * أما القرآن فقوله تعالى لنوح عليه السلام ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ ولموسى عليه السلام ولتصنع على عيني ولحمد عليه السلام ﴿ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ أما الأخبار فروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب ذكر الدجال عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الناس فاثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال ﴿ أَنِى لَا تُذَرِّكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِىٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ لَقَدْ أَنْذَرَ نُوحٌ قَوْمَهُ وَلَكِنِّى سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِىُّ قَوْمِهِ أَنَّهُ آعُورٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِآعُورٍ ﴾ ثم قال صاحب الكتاب هذا حديث صحيح أخرجه البخارى فى كتابه وروى أيضا عن ابن عباس رضى الله عنه أنه ذكر الدجال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن الله لا يخفى عليكم أنه ليس بآعور وأشار

بيده الى عينيه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه
 عنبة طافية * ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ومما
 يدل أيضا على اثبات العين لله تعالى ما روي في الدعوات
 احفظنا بعينك التي لا تنام وأيضا يقال في العرف عين الله
 عليك ﴿واعلم﴾ ان نصوص القرآن لا يمكن اجراءها على
 ظاهرها لوجوه ﴿الاول﴾ ان ظاهر قوله تعالى ﴿ولتصنع على
 عيني﴾ يقتضي ان يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك
 العين ملتصقا بها مستعمليا عليها وذلك لا يقوله عاقل ﴿الثاني﴾ ان
 قوله تعالى ﴿واصنع الفلك باعيننا﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك
 الضيعة هي تلك الاعين ﴿والثالث﴾ ان اثبات الاعين في
 الوجه الواحد قبيح * فثبت انه لا بد من المصير الى التأويل
 وذلك هو أن يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة
 والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله
 اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي
 آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية * وأما هذا الخبر الذي
 رواه فشكل لان ظاهره يقتضي أن النبي صلى الله عليه وسلم

أظهر الفرق بين الاله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور
 وكون الله تعالى ليس بأعور وذلك بعيد * وخبر الواحد اذا
 بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يمتد أن الكلام
 كان مسبقا بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الاشكال * أليس راوي
 هذا الحديث هو ابن عمر ثم ان المشهور ان ابن عمر لما روى
 قوله صلى الله عليه وسلم ان الميت يعذب ببكاء أهله طعنت
 عائشة رضى الله عنها فيه وذكرت أن هذا الكلام من
 الرسول كان مسبقا بكلام آخر واحتجت على ذلك بقوله
 تعالى ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ لو جكى لزال هذا
 الاشكال فكذا ههنا انه من البعيد صدور مثل هذا الكلام
 من الرسول الذي اصطفاه الله تعالى لرسالاته وأمره ببيان
 شريعته وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس عشر في النفس ﴾ هذا اللفظ غير وارد
 في القرآن لكنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسبوا
 الريح فانها من نفس الرحمن وقال أيضا اني لا جدد نفس الرحمن
 من جانب اليمين والتأويل انه مأخوذ من قوله نفسست عن

فلان أى فرجت عنه وانفس الله عن فلان أى فرج عنه
 والريح اذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكروه فلما وجدها
 من قبل اليمين فقد حصل المقصود وأيضا فالمقرون بالمكروه
 مكروه والمقرون بالمحجوب محبوب * فلما وجد النبي صلى الله عليه
 وسلم النصرة من قبل اليمين فقد وجد التنفس من المكروهات
 من ذلك الجانب فلا جرم صدق قوله انى لا يجد نفس الرحمن
 من قبل اليمين * ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان يمان
 والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله ان الريح من نفس
 الرحمن أي هي مما جعل الله فيها التفرج والتنفيس وبالله التوفيق *
 (الفصل السادس عشر في اليد) اعلم ان هذه اللفظ وردت
 في القرآن والاخبار اما القرآن فقد وردت هذه الصيغة بصيغة
 الوجدان تارة وبصيغة التثنية أخرى كقوله تعالى ﴿ما منكم﴾
 ان تسجد لما خلقت بيدي ﴿وقوله﴾ (بل يدها مبسوطتان)
 واما الاخبار فكثيرة (الاول) ما روي ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال التقى آدم وموسى فقال موسى أنت الذي
 خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته ونفخ فيك من روحه

أمرك بأمر فمصيته فاخرجك من الجنة فقال آدم يا موسى
 اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أقتلوني على أمر
 قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة قال فخرج آدم موسى
 وهذا الخبر اشتمل على أن موسى عليه السلام اثبت اليد
 لله تعالى وكذلك آدم قال بذلك (الثاني) روى أبو هريرة
 رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله تعالى
 الخلق كتب بيده على نفسه أن رحمتي سبقت غضبي (الثالث)
 روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 أنه يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده فيقول
 لا عبد يسألني فأعطيه ولا يزال كذلك حتى يطلع الفجر
 (الرابع) روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال أن أحدكم ليتصدق بالتمر إذا كانت من الطيب ولا يقبل
 الله إلا طيبا فيجمل الله في يده اليمنى ثم يريها كما يري أحدكم
 فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد (الخامس) الحديث المشهور
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم أن الصدقة تقع في يدي الرحمن
 قبل أن تقع في يد الفقير (السادس) ما تواتر النقل عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه كان يقول والذي نفسي بيده (السابع)
 قوله عليه السلام ان الله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا
 والاحاديث في هذا الباب كثيرة ﴿واعلم﴾ ان لفظ اليد حقيقة
 في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز
 في امور غيرها (فالاول) انه يستعمل لفظ اليد في القدرة
 يقال يد السلطان فوق يد الرعية أي قدرته غالبية على قدرتهم
 والسبب في حسن هذا المجاز ان كمال حال هذا العضو انما
 يظهر بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد حصول
 القدرة اطلق اسم القدرة على اليد * وقد يقال هذه البلدة في
 يد الأمير وان كان الأمير مقطوع اليد * ويقال فلان في يده
 الامر وانتهى والحل والعقد والمراد ما ذكرناه (والثاني) ان
 اليد قد يراد بها النعمة وانما حسن هذا المجاز لان آلة اعطاء
 النعمة اليد فاطلاق اسم اليد على النعمة اطلاق لاسم السبب
 على المسبب (الثالث) انه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام
 على سبيل التأكيد كقولهم يداك اوكتا ويقرب منه قوله
 تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة * وقوله بين يدي رحمته

فان النجوى الرحمة ولا يكون لها هذان العضوان المسميان
 باليدين اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول اما قوله تعالى (يد الله
 فوق أيديهم) فالمنى ان قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق
 واما قوله تعالى حكاية عن اليهود انهم قالوا (يد الله مغولة)
 فاليد ههنا بمعنى النعمة والدليل عليه ان اليهود اما ان يقال انهم
 مقرون بآيات الخالق او يقال بانهم منكرون له فان افروا
 به امتنع ان تقول ان خالق العالم جعل مغولا مقهورا فان
 ذلك لا يقوله عاقل وان انكروه لم يكن للقول بكونه مغولا
 فائدة * ثبت ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى
 محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى
 الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة * واما قوله تعالى
 (بل يدها مبسوطتان) فالمراد منه أيضا النعمة ويدل عليه وجهان
 (الاول) ان هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود
 يد الله مغولة ولما بينا بالدليل ان قولهم يد الله مغولة ليس
 معناه الغل والحبس بل معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم
 وجب ان يكون قوله بل يدها مبسوطتان عبارة عن كثرة

نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا
 للسؤال (والثاني) ان قوله بل يدها مبسوطتان لو حملناه على
 ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسنج
 تعالى الله عنه * فثبت ان المراد منه افاضة النعم * واما قوله تعالى
 (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي) فنقول للعلماء فيه قولان
 (الاول) ان اليمين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل
 بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم
 عليه السلام * واحتج القائلون بهذا الوجه بوجود (الاول)
 ان قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مشعر بانه
 تعالى انما جعل آدم مسجود الملائكة لانه تعالى خلقه بيديه
 فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه المسجودية
 حاصلة في كل المخلوقات فوجب هذا الحكم في الكل وحيث
 لم يحصل علمنا ان اليد صفة سوى القدرة (والثاني) ان
 قدرة الله تعالى واحدة واليد موصوفة بالتثنية (والثالث)
 ان قوله تعالى لما خلقت بيدي يدل على كونه مخصوصا بانه
 مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه *

فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام ان لا يكونوا مخلوقين
 باليدين ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة وذلك يقتضي ان
 تكون اليد شيئاً سوى القدرة * والقول الثاني ان اليد ههنا
 هي القدرة ويدل عليه وجوه (الاول) ان القدرة عبارة
 عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الابداع
 والتكوين ونقل الشيء من العدم الى الوجود فلما كان المسمى
 باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة (والثاني) ان قدرة
 الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما
 يصح ان يكون مقدوراً والا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص
 الى المخصص لكن المصحح المقدورية وهو الامكان * فهذا
 يقتضي ان يكون كل ممكن مقدور الله تعالى * ولا شك ان
 وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من
 جملة متعلقات قدرة الله تعالى فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بايجاد
 هذا الممكن لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان
 وذلك محال (الثالث) ان اثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في
 وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز اثباتها لانعقاد الاجماع

على ان اثبات صفة من صفات الله تعالى من غير دليل لا يجوز
فاما الجواب عن الوجه الاول اما ما تمسكوا به أولا فهو انه
لو كان تخليق ادم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان
تخليق البهائم والانعام بالايدي يوجب رجحانها على آدم في
هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها مما عملت أيدينا
الانعاما فهم لها مالكون * ثم تقول لم لا يجوز ان يكون معنى
قوله تعالى خلقت يدي هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في
ايجاده وتكوينه فان الانسان اذا اراد المبالغة في اصلاح بعض
المهمات وفي تكميله فقد يقول هذا الشيء اعمله يدي * ومن
المعلوم ان التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصل
في حق غير آدم عليه السلام * والجواب عما تمسكوا به ثانيا
ان التثنية لا تدل على حصول العدد بدليل قوله تعالى
(فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) وقوله (بين يدي رحمته)
والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان التخصيص بالذكر هنا لم
يدل على نفي حكمه عما عداه للناس بينا ان التخليق باليدين
عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف

وهذا المجموع ما كان حاصله في غير آدم * وأما الاحاديث
فنقول * أما قوله صلى الله عليه وسلم خلق آدم بيده وكتب
التوراة بيده فذلك حق يدل على ان المراد التخصيص بمزيد
الكرامات وكذا قوله كتب بيده على نفسه ان رحمتي سبقت
غضبي وأما قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يفتح أبواب السماء
في ثلث الليل الباقي فيدسّط يده فالمراد افاضة النعمة وايصال
الرحمة والمغفرة الى المحتاجين * وأما قوله صلى الله عليه وسلم
الصدقة تقع في يدي الرحمن فالمراد منه شدة العناية لقبول تلك
الصدقات وتكثير الثواب عليه وكذا المراد بقوله خر طينة
آدم بيده * وأما قوله عليه السلام والذي نفسي بيده فالمراد
باليد هنا القدرة والذي يدل على ان هذه الالفاظ يجب تأويلها
ان قوله صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في يدي الرحمن ليس المراد
منه اليد بمعنى العضو والجارحة وتدل عليه وجوه (الاول)
انا نشاهد ان تلك الصدقة ما وقعت الا في يد الفقير * فالقول
في أنها وقعت في يد أخرى هي عضو مركب من الاجزاء
والابحاض مع ان الانزاهة ولا نحس بهاتشكيك في الضروريات

﴿ الثاني ﴾ هذا يقتضي أن يكون يد الله ظرفا لصدقات العباد وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى (بل يده مبسوطتان) ﴿ الثالث ﴾ أن ذلك يقتضي أن يكون يد المعطى فوق يد المعبود حتى يمكنه أن يوقع الصدقة في يدي الرحمن وذلك مناحض لظاهر قوله تعالى فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ أن ذلك يقتضي أن يكون هو على العرش ويده على الأرض وذلك لا يقوله عاقل فنبت أنه لا بد في هذه الظواهر من التأويلات وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر في آيات القبض ﴾ هذه اللفظة قد أفردت في الاخبار والقرآن * أما القرآن فقوله تعالى (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) * وأما الاخبار فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والأسود والسهل والجبل والحديث والطيب ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما روى خزيمة في كتابه عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله

قد قبض قبضة فقال الى الجنة برحمتي وقبض قبضة فقال الى النار
ولا أبالي ﴿ والخبر الثالث ﴾ عن أبي سعيد الخدري رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في القبضتين هذه في الجنة
ولا أبالي وهذه في النار ولا أبالي (واعلم) ان ظاهر الآية
يقتضي أن يكون الارض قبضته وذلك محال لان الارض
محتوية على النجاسات فكيف يقول القائل انها قبضة الله العالم
ولان التراب مخلوق من الارض وقبضة الخالق لا تكون
المخلوقة ولان الارض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة
والتفريق وقبضة الخالق لا تكون كذلك فاذا لا بد من التأويل
وهو أن يقال ان الارض في قبضته الا أن هذا الكلام كما
يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد
به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكوته يقال هذه البلدة في
قبضة السلطان والمراد ما ذكرناه * وأما القبضة المذكورة
في الخبر فالمراد انه تعالى ميز من تراب الارض مقدار القبضة
وهذا مجاز مشهور يقال للشيء القليل انه قبضة وحفنة والمراد
ان مقداره مثل ذلك وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثامن عشر﴾ مما تمسكوا به في اثبات اليمين لله عز وجل احتجوا بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله تعالى بل يدها مبسوطتان * وأما الخبر فما روى ابن خزيمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس * فقال الحمد لله فحمد الله باذن الله فقال له يرحمك ربك يا آدم * ثم قال له يا آدم اذهب الى الملائكة فقل السلام عليكم فلما ذهب وقال فقالوا عليكم السلام ورحمة الله تعالى ويدها مقبوضتان اختر أيهما شئت * فقال اخترت يمين ربى فكنا يديه يمين مباركة * ثم بسطها فاذا فيها آدم وذريته فقال أى رب ما هؤلاء فقال هؤلاء ذريتك فاذا كل انسان مكتوب عمره بين عقبيه ﴿واعلم﴾ أن هذا الحديث طويل ومقصودنا هنا هذا القدر وقد عرفت انه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة وبدل ههنا وجوه أخر ﴿فالاول﴾ ان ظاهر الحديث يدل على ان كلتا يديه يمين واليد بمعنى الجارحة اذا كانت كلتاها يميناً كان ذلك في غاية القبح

وتشويه الخلقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ﴿والثاني﴾ ان
 ان احدى اليدين اذا كانت غير وافية بالعمل كانت ناقصة
 وكذلك توجب نقصانا في الصورة ﴿والثالث﴾ ان ظاهر الخبر
 الذي روينه يدل على انه كان يلعب مع آدم عليه السلام
 كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حتى يقبضون أيديهم على
 الزوج والفرد * والصبيان اذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وادبهم
 فكيف ينسب ذلك الى رب العالمين وأحكم الحاكمين * فثبت
 انه يجب حمل ذلك على الباكورة في الحفظ والحراسة وشدة
 العناية وبالله التوفيق *

﴿الفصل التاسع عشر﴾ في اثبات اليمين لله تعالى واحتجوا
 بالقرآن والأخبار أما القرآن فقوله تعالى ﴿والسماوات مطويات
 بيمينه﴾ وقوله ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ وأما الاخبار فكثيرة
 (الاول) قوله عليه السلام كاتا يديه يمين والثاني عن ابي هريرة
 انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض يوم
 القيامة ويطوى السماوات بيمينه * ثم يقول انا الملك فاين ملوك
 الارض (الثالث) روى صاحب شرح السنة في باب الايمان بالقدر

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه ثم استخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون* (الرابع) روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان احدكم يتصدق بالتمر من كسب طيب ولا يقبل الله الا طيبا فيجعلها في يده اليمين ثم يريها كما يربي احدكم فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد (واعلم) ان اليمين عبارة عن القوة والقدرة والدليل عليه انه سمي جانب الايمن باليمين لانه اقوى الجانبين * وسمي الحلف باليمين لانه يقوى عزم الانسان على الفعل أو الترك قال الشاعر

﴿ اذا ما واية رفعت لمجد ﴾

تلقاها عراة باليمين ﴿

اذا عرفت هذا ظهر الوجه في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه اما قوله تعالى أخذنا منه باليمين فالمراد منه يمين المأخوذ أى أخذنا منه ذلك الانسان وهو كما يقال أخذت يمين

الصبي وذهبت به الى المكتب وان كان المراد يمين الاخذ
فالمراد منه القوة والقدرة اذا عرفت ذلك من الآية فاعرف
مثله في الاخبار *

﴿الفصل العشرون﴾ في الكف هذا اللفظ غير وارد
في القرآن لكنه مذکور في الخبر روى خزيمية في كتابه
الذي سماه بالتوحيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه
 وآله انه قال من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل
الله الا طيبا ولا يصعد الى السماء الا الطيب فيقع في كف
الرحمن فيريه كما يربي أحدكم لفصيله حتى أن الثمرة
لتعود مثل الجبل العظيم وروي هذا الحديث برواية
أخرى عن ابي هريرة وفيه ان الرجل ليتصدق باللقمة فيربو
في يد الله تعالى أو قال في كف الله تعالى حتى يكون مثل
الجبل فتصدقوا (واعلم) ان هذا يدل على ان ابا هريرة كان
متريفاً في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ويمكن ان
يقال انه سمعهما معاً في مجلسين مختلفين وروي أبو خزيمية في
آخر هذا الباب عن ابن حبان أنه سمع أبا هريرة يذكر

هذا الحديث موقوفا * ثبت بطريق الضعف هذا الحديث
 وبتقدير الصحة فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة
 العناية به كما تقدم مثله في سائر الالفاظ وبالله التوفيق *
 ﴿الفصل الحادي والعشرون في الساعد﴾ ذكر في آخر
 حديث طويل ساعد الله أشد من ساعدك * قال الداعي الى
 الله المصنف رضى الله عنه اذا صح هذا الحديث فمحمول
 على كمال القدرة * ونظيره قوله تعالى ﴿ان الله هو الرزاق
 ذو القوة المتين﴾

﴿الفصل الثانى والعشرون في الاصبع﴾ هذه اللفظة غير
 مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الاخبار (فالخبر الاول)
 روى القشيري عن مسلم بن الحجاج عن انس بن مالك رضى
 الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكثر ان يقول
 يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالوا يا رسول الله أما أنبأك
 غفران. أثبتته فهل تخاف بعد فقال القلوب بين اصبعين من أصابع
 الله تعالى يقلبها كيف شاء (الخبر الثانى) ما روى صاحب شرح السنة
 في باب قوله تعالى ونقلب افئدتهم وأبصارهم ان النبي صلى الله

عليه وآله وسلم قال ما من قلب الا وهو بين اصبعين من
 أصابع رب العالمين اذا شاء عصمه واذا شاء غير بريقه
 اذا غُرَّ قال فكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب
 ثبت قلبي على دينك والميزان بين يدي الرحمن يرفع افواما
 ويضع آخرين الى يوم القيامة (والخبر الثالث) روى ابن خزيمة
 في كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال
 اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال
 يا أبا القاسم أبلغك ان الله يحمل الخلائق على أصبع والسموات
 والارضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع
 قال فضحك النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه
 فانزل الله تعالى وما قدروا الله حق قدره الى آخر الآية * ثم ذكر
 ابن خزيمة هذا الحديث برواية اخرى عن عبد الله باسناد حسن
 وقال فضحك النبي صلى الله عليه وآله وسلم تعجبا وتصديقا له (واعلم) انه
 ليس المراد من الاصبع العضو الجسماني ويدل عليه وجوه
 (الاول) أنه يلزم ان يكون لله تعالى بحسب كل قلب اصبعان
 أو يلزم ان يكون لله اصبعان يمدان وهما حاصلان في بطن كل

انسان حتى يكون الجسم الواحد حاصل في امكنة كثيرة وذلك
 كله سخيـف وباطل (الثاني) أنه يلزم ان يكون اصبعاه في أجوافنا
 مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة وذلك أيضاً محال (الثالث) انه
 يقتضي ان لا يصح منه التصرف الا بالاصابع وهو عجز وحاجة
 وذلك على الله تعالى محال * والتأويل الصحيح فيه ان الشيء الذي
 يأخذه الانسان باصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على
 وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً * فلما كانت الاصبع سبباً لهذه
 المكنة والقدرة جعل لفظ الاصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة
 اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول أما الحديث الاول ففيه سر
 لطيف وذلك لان المتصرف في البدن هو القلب والقلب لا ينفك
 عن الفعل وعن الترك والفعل موقوف على حصول الدواعي
 الى الفعل * والترك موقوف على حصول ضد تلك الدواعي
 ولا خروج عن هاتين الحالتين لان الخروج عن طرفي النقيض
 محال * ثم ان حصول الداعي الى الفعل من الله تعالى ولا حصول
 له من العبد والا افتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي الى داع
 آخر فلزم التسلسل وهو محال * فثبت ان القلب واقع بين هاتين

الحالتين فان حصل فيه ما يدعو الى الفعل عنزم على الفعل
 وان لم يحصل فيه ذلك بقى على الترك فحصول هاتين الحالتين
 في قلوب المؤمنين للفعل والترك كالاصبعين المؤثرين في قلب
 الاشياء* وتقلب القلب بسبب هاتين الداعيتين يشبه قلب
 الشيء المأخوذ بالاصبعين من حال الى حال فكما ان الانسان
 يتصرف في الشيء المأخوذ باصبعه بتلك الاصابع فخلق سبحانه
 يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي وهذه
 النكتة هي السر الاعظم والقانون الاشرف في مسألة القضاء
 والقدر* وقد عبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذه اللفظة
 الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السر اللطيف ومما يدل
 على ان المراد ما ذكرنا ما روينا في الخبر انه صلى الله عليه وسلم
 كان كثيراً يقول اللهم ثبت قلبي على دينك* واما الخبر الذي
 رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين (الاول)
 ان هذا الكلام لا يكون حجة ولعل النبي صلى الله عليه وسلم
 ضحك عند هذا الكلام استخفافا به فان الانسان العاقل
 اذا سمع كلاما فقد يضحك عليه استخفافا به بقى ان يقال

ان عبد الله نقل انه صلى الله عليه وسلم ضحك في كلامه
تصديقاله الا انا تقول هذا تمسك بمجرد ظن فلا يكون
حجة اصلاً * ثم انه معارض بما روى في الخبر انه صلى الله
وسلم قرأ عند ذلك قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وهذا
مشعر بانه عليه السلام كان منكرا الكلامه (الوجه الثاني)
انه ان صح هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف
في هذه الاجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها
مانع وذلك لانا بينا ان الشيء الذي ياخذ الانسان باصبعه
يكون قادرا على التصرف فيه على اكمل الوجوه فكان ذلك
الأصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في
هذه الاجسام العظيمة * ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال
بالسهولة واليسر هذا العمل في كفه بل على رأس اصبعه
والمراد ما ذكرنا وبالله التوفيق *

(الفصل الثالث والعشرون في الأنامل) هذه اللفظة غير
واردة ولكنها واردة في الخبر وهو ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال وضع يده على كتفي فوجدت برد أنامله

فعلمت ما كان وما يكون * والتأويل ان يقال للملك الكبير
 ضع يدك على رأس فلان والمراد اصرف عنايتك اليه وقوله
 وضع يده على كتفي معناه صرف العناية اليه وقوله فوجدت
 برد أنامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب تعبر
 عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء
 قالوا برد الله تلك الديار *

﴿ الفصل الرابع والعشرون في الجنب ﴾ قال الله تعالى يا حسرتنا
 على ما فرطت في جنب الله ﴿ واعلم ﴾ ان المراد ههنا من الجنب
 الوجه والسبب في حسن هذا المجاز ان جنب الشيء انما
 يسمى جنباً لانه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره فمن أتى بعمل
 على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى فقد جانب في ذلك
 العمل غير الله فيصح ان يقال ذلك العمل في جنب الله وهذه
 الاستعارة معروفة معتادة في العرف وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس والعشرون في الساق ﴾ احتجوا على الساق
 بالقرآن والخبر * اما القران فقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
 ويدعون الى السجود * واما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة

رحمه الله في قوله تعالى ان زلزلة الساعة ثي عظيم عن ابي
 سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال سمعت النبي صلى الله عليه
 وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة
 ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمة فيذهب ليسجد
 فيعود على ظهره طبعاً ﴿واعلم﴾ انه لاحجة للقوم في هذه الآية
 وفي الخبر ويدل عليه وجوه ﴿الاول﴾ انه ليس في الآية
 ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق يلفظ
 ما لم يسم فاعله ﴿والثاني﴾ ان اثبات الساق الواحد للحيوان
 نقص وتعالى الله عنه ﴿الثالث﴾ ان الكشف عن الساق انما
 يكون عند الاحتراز عن بلوث الثوب بشئ محذور وجل
 اله العالم عنه بل نقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال
 قامت الحرب على ساقها أي شدتها * فقوله يكشف عن ساق
 أي شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه الى نفسه
 لانه شدة لا يقدر عليها الا الله تعالى *

﴿الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم﴾ أما الرجل
 فروى صاحب شرح السنة رحمه الله في آخر كتابه عن أبي

هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
 وسلم تحاجت الجنة والنار وقالت النار أوثرت بالمتكبرين
 والمتجبرين وقالت الجنة فما لي لا يدخاني الاضعفاء المسلمين
 وسقطهم فقال تعالى للجنة انما أنت رحمتي أرحم بك من أشاء
 من عبادي * وقال للنار انما أنت عذابي أعذب بك من أشاء
 من عبادي ولكل واحدة منكما ملؤها * فاما النار فلا تملأ
 حتى يضع الله تعالى فيها رجله فتقول قط فهاك ينزوي
 بعضها الى بعض ولا يظلم الله أحداً من خلقه * وأما الجنة فان
 الله ينشئ لها خلقاً * قال صاحب شرح السنة رحمه الله هذا
 حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان * وأما القدم فروى
 صاحب هذا الكتاب عن أنس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وآله لا يزال جهنم تقول هل من مزيد
 حتى يضع رب العزة قدمه فيها فتقول قط وعزتك وينزوي
 بعضها الى بعض ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله تعالى
 خلقاً فيسكنهم فضول الجنة * قال صاحب شرح السنة هذا
 حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان (واعلم) ان هذه

الاحاديث لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ويدل عليه وجوه
 ﴿ الاول ﴾ ان الجنة والنار جادان فكيف يتصور منهما الحاجة
 والمخاصمة فان قالوا ان الله تعالى يجاهها من الاحياء * فنقول
 اذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما امتنع حصول هذه الحاجة
 لانهما يدرفان ان كل ما يفعله اله العالم فهو عدل وصواب *
 وعلى هذا التقدير لا يبقى تلك الحاجة * وأيضا اذا علم الله انه
 خلق الحياة فيهما فهما يقدمان على الحاجة ولا ينقطع تلك
 الحاجة الا اذا وضع قدمه في النار فكان يجب أن لا يخاق
 الحياة فيها لثلا يحصل هذه الفتنة ﴿ والثاني ﴾ ان هذا الحديث
 يقتضى انه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب فلا
 جرم خلق الله الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة فلا جرم
 احتاج الى أن يخاق للجنة خلقا آخر وأن يضع قدمه في النار
 ﴿ والثالث ﴾ انه اذا كان له رجل فالظاهر انه لا يضع ذلك
 الرجل في النار لانه لو وضع رجله في النار فان انطقت النار
 فقد زال المذاب عن أهل النار وهو غير جائز وان بقيت
 النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في ذلك الرجل تعالى الله

عن ذلك علواً كبيراً فان قالوا لم لا يجوز أن يبق الاحتراق
 في أبدان الكفار ويصون نفسه عن النار والاحتراق فنقول
 اذا قدر على ذلك فلم يقدر على ان ينفي المواضع الخالية عن
 جهنم حتى لا تصير ملجأ الى وضع القدم فيها (الرابع) ان النار
 انما تطلب بقولها هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فلذلك
 اذا لم يكن مستحقاً للعذاب لم يكن وضع ذلك الرجل جواباً
 عن قولها هل من مزيد (الخامس) انه تعالى ان قدر على اسكات
 جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت وان لم يقدر على اسكاته فهذا
 يوم انه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره وذلك لا يفعله الا
 أعجز الناس وأجنبهم (السادس) ان نص القرآن يدل على ان
 جهنم تملأ من المكلفين قال الله تعالى لا ملاءن جهنم منك ومن
 تبعك منهم اجمعين وقال لا ملاءن جهنم من الجنة والناس اجمعين
 وهذا على خلاف قولهم انما تملأ من رجل الله تعالى علواً كبيراً
 فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاخبار ضعيفة جداً * ثم نقول ان
 قلنا بتقدير صحة هذه الالفاظ فهي محتملة التأويل فان من سعى
 لازالة خصومة وتسكين فتنة صح ان يقال ان فلاناً وضع رجله

في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ويقال في المجاز المتعارف
الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزل
الشرف هذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل ومن هذا الباب
ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما قضى الله بين خلقه
استلقى على قفاه ثم وضع إحدى رجله على الاخرى ثم قال
لا ينبغي لاحد ان يفعل مثل هذا والتأويل ان المباشر لعمل
اذا اتته استلقى على قفاه فمير النبي صلى الله عليه وسلم عن تميم
الاثر بهذه العبارة وكذا القول في وضع إحدى الرجلين
على الاخرى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع والمشرون في الضحك ﴾ هذا الوصف
لم يرد في القرآن لكنه ورد في الخبر روى صاحب شرح
السنة رحمه الله في باب آخر من يخرج من النار عن ابن
مسمود رضى الله عنه حديثا طويلا في صفة من أخرجه الله
بفضله من النار * قال فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول أي رب
أدخلنيها فيقول الله يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها
فيقول أي رب أنتهزى مني وأنت رب العالمين فضحك

ابن مسعود وقال ألا تسألوني مم أضحك فقالوا مم تضحك فقال هنا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ومم يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من ضحك رب العالمين فيقول الله اني لا أستهزي بك وأنا على ما أشاء قدير * وذكر أيضا في أول هذا الباب حديثا طويلا عن أبي هريرة رضى الله عنه الى أن قال ثم يقول يارب أدخلي الجنة فيقول الله أو لست قد زعمت أن لا تسألني غيره ويلك يا ابن آدم ما أغدرك فيقول يارب لا تجعلني أشقى خلقتك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه أذن الله بالدخول في الجنة (واعلم) ان حقيقة الضحك على الله تعالى محال ويدل عليه وجوه (الاول) قوله تعالى وانه هو أضحك وأبكي فيتين ان اللائق به أن يضحك ويبكى فاما الضحك والبكاء فلا يليقان به (والثاني) ان الضحك سنع يحصل في جلد الوجه مع حصول الفرح في القلب وهو على الله تعالى محال (والثالث) لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه وقد التزمه بمض الحقي وزعم انه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام وهذا جهل

شديد فانه تعالى هو الذي خلق الطوفان فان كرهه فلم خلقه
وان لم يكرهه فلم ينكر عليه ﴿ الرابع ﴾ ان الضحك انما يتولد
من التعجب والتعجب حالة تحصل للانسان عند الجهل بالسبب
وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال اذا ثبت هذا فنقول
وجه التأويل فيه من وجوه ﴿ احدها ﴾ ان المصدر كما يحسن
اضافته الى المفعول فكذلك يحسن اضافته الى الفاعل فقوله
ضحكت من ضحك الرب أى من الضحك الحاصل في ذاتي
بسبب ان الرب خالق ذلك الضحك ﴿ الثاني ﴾ أن يكون
المراد انه تعالى لو كان ممن يضحك كالمملك كان هذا القول
مضحكا له ﴿ الثالث ﴾ أن يحمل الضحك على حصول الرضى
والاذن وهذا نوع مشهور من الاستعارة * وأما حديث
أبي هريرة رضى الله عنه وهو ان العبد يقول لا تجعلنى أشقى
خلقك فيضحك الله منه فيجوز أن يكون قد وقع الغلط في
الاعراب وكان الحق فيضحك الله منه أى يضحك الله الملائكة
من ذلك القول والذي يدل على ان ما ذكرناه محتمل ان أبا
هريرة وأبا سعيد الخدري رضى الله عنهما اختلفا في قدر عطية

ذلك الرجل فقال أبو سعيد يعطيه الله ذلك المطلوب وعشرة أمثاله وقال أبو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه وهذا الاختلاف بينهما في الحديث مذکور في كل كتب الاحاديث فلما لم يضبط هذا الموضع من الخبر فجوز عدم الضبط في ذلك الاعراب وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثامن والعشرون في الفرح﴾ عن النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الله افرح بتوبة العبد من العبد اذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ وراحلته عليها زاده ومزاده اذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك واذا وجدها فرح بذلك فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد وقال صلى الله عليه وسلم لا يظأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا يتشيش الله تعالى اليه كما يتشيش أهل الغائب بغائبهم اذا قدم عليهم والتأويل وهو ان من يرضى بالشئ يفرح به فسمي الرضا بالفرح وهذا هو الكلام في البشاشة ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربكم من شاب ليس له صبوة وفي حديث آخر عجب ربكم من ثلاثة القوم اذا اصطفوا في الصلاة

والقوم اذا صلوا في قتال المشركين ورجل يقوم الى الصلاة في جوف الليل وقرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ﴿واعلم﴾ أن التأويل هو ان التعجب حالة تحصل عند استعظام الامر فاذا عظم الله تعالى فعلا اما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه جاز اطلاق لفظ التعجب عليه وبالله التوفيق *

﴿الفصل التاسع والعشرون في الحياء﴾ قال الله تعالى ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما وروى سلمان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبد يديه اليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً ﴿واعلم﴾ ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان في خوف ما يمتدح ويذم به واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي الرجل وخشى وسطى القوس اذا اغفلت هذه الاعضاء جعل الحي لما يقربه من الانكسار * والتغير متنكس القوة منتقص الحياة ولهذا يقال فلان هلك حياء من كذا ورأيت الهلال في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء اذا ثبت هذا

فنقول لابد من تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو ان القانون الكلي في امثال هذه الصفات ان كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان ولها مبدأ ونهاية * اما البداية فيها فهو التغير الجماني الذي يلحق الانسان من خوف ان ينسب الى القبيح * واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو ايصال العقاب الى المغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون (والثاني) ان الذي لا يجوز على الله من جنس هذه الاوصاف فهل يجوز ذكرها على سبيل النبي عن الله تعالى قال بعضهم انه لا يجوز اطلاق

هذه الالفاظ على طريقة النفي بل يجب ان يقال انه تعالى
 لا يوصف فأما ان يقال انه لا يستحي ويطلق ذلك فمحال لانه
 يوم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى في كتابه من قوله
 (لا تأخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد) فهو وان كان في صورة
 النفي لكنه ليس في الحقيقة بل المراد منه نفي صحة الاتصاف
 بكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد وقوله ما اتخذ الله من
 ولد وقوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن
 اطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبات بل الحق انه لا يجوز اطلاق
 ذلك الامع بيان انه محال ممتنع في حق الله تعالى وهو قال آخرون
 لا بأس باطلاق هذا النفي لان هذه الصفات منتفية عن الله
 تعالى فكان الاخبار عن عدمها صدقا فوجب ان يجوز ذلك
 النفي وقد يقال ان الاخبار عن انتفاءها يقتضي صحة اطلاقها عليه
 الا انا نقول هذه الدلالة ممنوعة فان الاخبار عن عدم
 الشيء لا دلالة فيه على ان ذلك الشيء جائز عليه او ممتنع بل لو
 قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك أحسن
 من حيث انه يكون مبالغة في البيان في ازالة الابهام وليس

يلزم من كون غيره احسن منه كونه في نفسه فيحيا والله أعلم *
 ﴿ الفصل الثلاثون فيما يتسكون به في اثباب الجهة لله تعالى ﴾
 تمسكوا في ذلك بالقران والاخبار * اما القرآن فن عشرة
 أوجه ﴿ الاول ﴾ التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء
 على العرش ﴿ الثاني ﴾ التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق
 وقد قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير
 وقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وقال
 يخافون ربهم من فوقهم ﴿ الثالث ﴾ الآيات المشتملة على
 لفظ العلو كقوله تعالى وهو العلي العظيم وقوله تعالى وهو
 العلي الكبير وقوله سبحانه اسم ربك الاعلى وقوله الا ابتغاء
 وجه ربه الاعلى وايضا تواتر النقل في قوله تعالى سبحانه
 ربي الاعلى ﴿ الرابع ﴾ الآيات المشتملة على لفظ المروج اليه
 والصعود قال تعالى تخرج الملائكة والروح اليه وقال اليه يصعد
 الكلم الطيب ﴿ الخامس ﴾ الآيات المشتملة على لفظ الانزال
 والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المائتين في حق القرآن
 المبين والروح والملائكة المقربين والتوراة والانجيل

﴿السادس﴾ الآيات المقرونة بمحرف الى مع انها لا انتهاء الغاية
 منها قوله تعالى الى ربها ناظرة وذلك يقتضي انتهاء النظر اليه *
 وقوله ثم الى ربكم ترجعون * وقوله ثم الي المصير وقوله ارجعي
 الى ربك ﴿السابع﴾ قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
 لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة
 حتى يصير محجوبا بسبب شيء آخر ﴿الثامن﴾ الآيات الدالة
 على أنه في السماء قال أم أمنتم من في السماء وقال قل لا يعلم
 من في السموات والارض الغيب الا الله ﴿التاسع﴾ الآيات
 المشتملة على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه السلام
 اني متوفيك ورافعك الي وقوله ماقتلوه يقينا بل رفعه الله اليه
 ﴿العاشر﴾ الآيات المشتملة على المنديه كقوله ان الذين عند
 ربك وقوله عندمليك مقتدر * وقوله رب ابن لي عندك بيتا
 في الجنة * وقوله فالذين عند ربك * وقوله ومن عنده لا يستكبرون
 عن عبادته فهذا بيان وجوه تمسكهم من القرآن في اثبات الجهة
 لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها في
 غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم

فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها وحيث لم
 يتقل عن أحد منهم ذلك علمنا أنها محكمة لا متشابهة * وأما
 الاخبار فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما رواه أبو داود في باب
 الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن أبيه
 عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
 يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت الاموال
 فاستسق لنا ربك فاننا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال
 عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف
 ذلك في وجوه أصحابه * ثم قال ويحك أتدري ما الله شأنه أعظم
 من ذلك انه لا يستشفع به على أحد انه لفوق سمواته على
 عرشه وأنه عليه لهكذا وأشار وقبب يده مثل القبة عليه
 وأشار أبو الازهر أيضا يأطبه أطيط المرجل بالراكب ﴿ الخبر
 الثاني ﴾ ما روى صاحب شرح السنة في باب سعة رحمة الله تعالى
 عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق
 كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي
 ﴿ الثالث ﴾ ما اخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال

كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لي
 جارية كانت ترعى غنما ففجتها ففقدت شاة فساقتها فقالت اكلمها
 الذئب فاسفت عليها فاطمعت وجهها وعلي رقبة افاعتها فقال لها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء فقال
 من انا قالت انت رسول الله فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة
 قالوا وهذا يدل على التصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بان الله في السماء * وأما المعقول فقد تقدم من قولهم انا نعلم
 بالضرورة أن كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما حالا
 في الآخر أو مبينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء في
 الجواب عنها وبالله التوفيق * وأما الوجوه المركبة من السمع
 والعقل فوجهان (الاول) قصة المعراج تدل على ان المعبود
 مختص بجهة فوق وربما تمسكوا في هذا المقام بقوله ثم دنى فتدلى
 فكان قاب قوسين أو أدنى وهذا يدل على ان ذلك الدنو بالجهة
 ثم قال فاوحى الى عبده ما أوحى وهذا يدل على ان ذلك الدنو
 انما كان من الله تعالى وهذا يدل على انه مختص بجهة فوق
 (الثاني) تمسكوا بقول فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلني ابلغ

الاسباب أسباب السموات فاطلع الى الله موسى ثم أن
 موسى عليه السلام أنكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على أن
 الاله في السماء * فهذه جملة ما يتسكون به في هذا الباب (اعلم)
 ان لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان عن الجواب (النوع
 الاول) ان نقول للكرامية انتم ساعدتمونا على ان ظواهر
 القرآن وان دلت على اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالى فانه
 يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بانه منزعه عنها وما ذاك
 الا انه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الاعضاء والجوارح
 على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله تعالى عنها والجزم بان
 مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر فكذا في هذه
 المسئلة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يتمتع
 ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز * واذا كان الامر كذلك
 وجب القطع بان مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسكن
 بها شيء آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى وهذا الزام قاطع وكلام
 قوي الا ان نقول ان تلك الدلائل العقلية التي تمسكن بها ليست
 قطعية بل هي محتملة فنحن اذن يجب علينا ان نتكلم معهم

في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها* فثبت بهذا
 الطريق اننا ان تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم
 تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات يقينية بهذه
 الظواهر وهذا كلام في غاية القوة وعند هذا نختار مذهب
 السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله
 تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بـ
 ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي
 وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد ﴿النوع
 الثاني﴾ ان نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل
 التفصيل أما الذي تمسكوا به أولاً وهو الآيات الستة الدالة
 على استواء الله تعالى على العرش فنقول انه لا يجوز ان يكون
 مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش
 ويدل عليه وجوه ﴿الأول﴾ ان ما قبل هذه الآية وهو قوله
 تعالى تنزيلاً من خلق الارض والسموات العلى وقد بينا ان
 هذه الآية تدل على انه تعالى غير مختص بشيء من الالحياز
 والجهات ﴿الثاني﴾ ان ما بعد هذه الآية وهو قوله تعالى له ما في

السموات وما في الارض فقد بينا ان السماء هو الذي فيه له
 سمو وفوقية فكل ما كان في جهة فوق فهو سماء واذا كان كذلك
 فقوله له ما في السموات وما في الارض يقتضي ان كل ما كان
 حاصلًا في جهة فوق كان في السماء واذا كان كذلك فقوله له
 ما في السموات يقتضي ان كل ما كان حاصلًا في جهة فوق
 فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصًا بجهة فوق
 لزم كونه مملوكًا لنفسه من غير محل وهو محال * فثبت ان ما قبل
 قوله الرحمن على العرش استوى وما بعده ينبغي كونه سبحانه
 وتعالى مختصًا بشئ من الاحياز والجهات فاذا كان كذلك امتنع
 ان يكون المراد بقوله الرحمن على العرش استوى هو كونه
 مستقرًا على العرش «الثالث» ان ما قبل هذه الآية وما بعدها
 مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظيمته في
 الالهية وكمال التصرف لأن قوله تنزيلا ممن خلق الارض
 والسموات العلى لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة
 الله تعالى وكمال الهيئته * وقوله له ما في السموات وما في
 الأرض وما بينهما وما تحت الثرى بيان أيضا لكمال ملكه والهيئته

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله الرحمن على العرش
 استوى كذلك والائزم أن يكون ذلك كلاماً اجنبياً عما قبله
 وعما بعده وذلك غير جائز فاما إذا حملناه على كمال استيلائه
 على العرش الذي هو اعظم المخلوقات فالموجودات المحدثه كان
 ذلك موافقاً لما قبل هذه الآية ولما بعدها فكان هذا الوجه أولى
 « الرابع » أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء
 الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش
 فيلزم في كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على الله تعالى
 محال « الخامس » أن الجالس على العرش أن قدر على الحركة
 والانتقال كان محدثاً لأن مالا ينفك عن الحركة والسكون
 كان محدثاً وأن لم يقدر على الحركة كان كالمربوط بل
 كان كالزمن بل أسوأ حالا منهما فإن الزمن إذا أراد الحركة
 في رأسه أو حقيقته أمكنه ذلك وكذا المربوط وهو غير
 ممكن في الله تعالى « السادس » أنه لو حصل في العرش لكان
 حاصلاً في سائر الاحياز ويلزم منه كونه مخالطاً للماذورات
 والنجاسات وأن لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية وزيادة

وتقصاف وكل ذلك على الله تعالى محال (السابع) قوله
 تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش
 مكانا لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين
 إله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق
 اما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله لا يقال هذا انما يلزم اذا
 كان الاله معتمدا على العرش متكئا عليه ونحن لا نقول ذلك
 لأننا نقول على هذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقرا على
 العرش لان الاستقرار على الشيء انما يحصل اذا كان معتمدا عليه
 ألا ترى انا اذا وضعنا جسما على الارض قلنا انه مستقر على
 الارض ولا نقول الارض مستقرة عليه وما ذاك الا لان
 الشيء معتمد على الارض والارض غير معتمدة عليه فلو لم يكن
 الاله معتمدا على العرش فحينئذ لا يكون مستقرا على العرش
 وعلى هذا التقدير يلزم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج
 الآية عن كونها حجة (الثامن) انه تعالى كان ولا عرش ولا
 مكان فلما خلق الخلق فيستحيل ان يقال انه تعالى صار مستقرا
 على العرش بعد ان لم يكن كذلك لانه تعالى قال ثم استوى

على العرش وكلمة ثم للتراخي ﴿التاسع﴾ ان ظاهر قوله تعالى
ونحن اقرب اليه من جبل الوريد وقوله وهو معكم اينما كنتم
وقوله وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله ينفي كونه
مستقرا على العرش وليس تأويل هذه الآية لنفي الايات^(١)
التي تمسكوا بها على ظاهرها اولى من العكس ﴿العاشر﴾ ان
الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها يطل كونه تعالى
مختصا بشيء من الجهات واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد
من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء
والقهر ونفاد القدر وجريان احكام الالهية وهذا مستقيم على
قانون اللغة قال الشاعر

﴿قد استوى بشر على العراق﴾

من غير سيف ودم مهراق
والذي يقرر ذلك أن الله تعالى انما انزل القرآن بحسب عرف
اهل اللسان وعادتهم الا ترى انه تعالى قال وهو خادعهم وقال
وهو أهون عليه وقال ومكروا ومكر الله وقال الله يستهزي

بهم والمراد في السكك انه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين
 والمالكين والمستهزئين فكذا ههنا المراد من الاستواء على
 العرش التدبير بامر الملك والملوك ونظيره ان القيام اصله
 الانتصاب ثم يذكر بمعنى الشروع في الامر كما يقال قام
 بالملك فان قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه (الاول)
 ان الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز
 وذلك في حق الله تعالى محال (الثاني) انه انما يقال فلان
 استولى على كذا اذا كان له منازع ينازعه وذلك في حق الله
 تعالى محال (الثالث) انه انما يقال فلان استولى على كذا اذا
 كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا في حق الله تعالى
 محال لان العرش انما حدث بتكوينه وتخليقه (الرابع) ان
 الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات فلا
 يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة * والجواب ان مرادنا
 بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع
 وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها * وأما
 تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان (الاول) انه أعظم

المخلوقات فخص بالذكر لهذا السبب كما انه خصه بالذكر في قوله وهو رب العرش العظيم لهذا المعنى (الثاني) قال الشيخ النزالي رحمه الله في كتاب الجامع العوام السبب في هذا التخصيص هو انه تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الامر من السماء الى الارض بواسطة العرش فانه تعالى لا يحدث صورة في العالم سالم يحدثها في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة البناء على البياض ما لم يحدثها في الدماغ بل لا يحدث صورة البناء في الخارج ما لم يحدث صورته في الدماغ بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح امر عالمه الذي هو يدبر فكندا بواسطة العرش يدبر الله امر كل العالم (واعلم) ان هذا الكلام مبني على اصول الحكماء وهو ان تأثير الباري تعالى في العقل وتأثير العقل في تدبير العالم العلوى وتدبير العالم العلوى في السفلى وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة أما الذي ذكرناه ثانيا وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية * فجوابه ان لفظ الفوق في الرتبة والقدرة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وانا فوهم قاهرون يد الله فوق أيديهم والمراد بالفوقية في هذه

الآيات الفوقية بالقهر والقدرة وقال تعالى بموضة فما فوقها أى
 أزيد منها فى صفة الصغر والحقارة * وإذا كان لفظ الفوق
 محتملا للفوق فى الجهة والفوق فى الرتبة فلم حتموه على الفوق
 فى الجهة والذي يدل على ان المراد بلفظ الفوق ههنا الفوق
 بالقدرة والمملكة وجوه (الاول) انه قال وهو القاهر فوق
 عبادہ والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة. والممكنة
 لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس قد يكون فوق الساطان
 فى الجهة ولا يقال فوق الساطان فقط (الثاني) انه تعالى
 وصف نفسه بانه مع عبيده فقال ان الله مع الذين اتقوا
 والذين هم محسنون وقال ان الله مع الصابرين وقال وهو معكم
 اينما كنتم ونحن اقرب اليه من حبل الوريد * واذا سألك عبادى
 عني فاني قريب ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعم فاذا
 جاز حمل المعية فى هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ
 والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية فى الآيات التى ذكرت على
 الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة (الثالث) ان الفوقية الحاصلة
 بسبب الجهة ليست صفة المدح لان تلك الفوقية حاصلة للجهة

والخيز بعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن في ذلك الخيز بسبب ذلك الخيز فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم ان تكون الجهة أفضل واكمل من الله تعالى ولا يقال يلزمكم ان تقولوا بان القدرة أفضل واكمل من الله تعالى لانا نقول القدرة صفة القادر وممتنة الوجود يدونه بخلاف الخيز والجهة فانه غنى عن الممكن * فثبت ان الكمال والفضيلة انما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة وكان حمل الآية عليه أولى أما قوله تعالى في صفة الملائكة يخافون ربهم من فوقهم فقيه جواب آخر وهو انه يحتمل ان يكون قوله من فوقهم صلة لقوله يخافون أي يخافون من فوقهم ربهم وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم * وأما الذي ذكره ثالثا وهو التمسك بالآيات المشتبهة على لفظ العلو فالجواب ان لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً في العلو بسبب القدرة فانه يقال السلطان اعلى من غيره ويكتب في أمثلة السلاطين الديوان الاعلى ويقال لأمرهم الأمر الاعلى ويقال للمجالسهم المجلس الاعلى * والمراد في السكل العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المسكان والجهة

وأيضاً قال الله تعالى لموسى لا تخف انك أنت الاعلى وقال ولا
 تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون وقال وكلمة الله هي العليا وقال
 فرعون انار بكم الاعلى * والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة
 لا بمعنى العلو بالجهة والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه
 وجوه « الاول » انه تعالى قال سبح اسم ربك الاعلى فحكم
 بانه تعالى أعلى من كل ما سواه والجهة شئ سواء فوجب ان
 يكون ذاته أعلى من الجهة * وما كان أعلى من الجهة يمتنع ان
 يكون علوه سبب الجهة * فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب
 الجهة ولا يقال الجهة ليست بشئ موجود حتى يدخل تحت
 قوله سبح اسم ربك الاعلى لانا نقول قد بينا في باب الدلائل
 العقلية أنها لا بد وان يكون امراً موجوداً (الثاني) هو أنه تعالى
 لو كان في جهة فوق فلما ان يكون له جهة فوق نهاية واما ان
 لا يكون له في تلك الجهة نهاية فان كان الأول لم يكن أعلى
 الاشياء لان الاحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه ولانه قادر
 على خلق الاجسام في جميع الاحياز فيكون قادراً على خلق عالم
 في تلك الاحياز التي هي فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير

أعلى منه * وإنما قلنا لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق لان
هذا الجانب المتناهي منه يخالف في الماهية للجانب الذي هو
غير متناه ولا يصح على كل واحد منهما ماصح على الآخر
وصح ان يتقلب غير المتناهي متناهي والمتناهي غير متناه وذلك
يقضي جواز الفصل والوصل في ذات الله تعالى وهو محال
﴿ الثالث ﴾ انه اذا كان غير متناه من جانب الفوق فلا جزء الا
وفوقه جزء آخر وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات
فاذا ليس في تلك الاجزاء شيء هو أعلى الموجودات * فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان مختصاً بالجهة فانه لا يمكن وصفه بانه
أعلى الموجودات واذا كان كذلك وجب ان يكون علوه تعالى
لا بالجهة والحيز وهو المطلوب * وأما الذي تمسكوا به رابعاً وهي
الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى (يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه) وقوله (ذي المعارج
تعرج الملائكة والروح اليه) فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو
المصعد ومنه قوله تعالى ومعارج عليها يظهرن ولبس في هذه
الآيات بيان ان تلك المعارج معارج لاي شيء فسقطت حجبتهم

في هذا الباب بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم
 الله تعالى أو معارج الملائكة أو معارج لاهل الثواب * وأما
 قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح اليه) فنقول ليس المراد
 من حرف الى في قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور
 الى مراده ونظيره قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) والمراد
 انتهاء اهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم
 اني ذاهب الى ربي سيهدين ويكون هذا اشارة الى أن دار
 الثواب أعلى الامكنة وأرفعها بالنسبة الى أكثر المخلوقات
 وأما الذي تمسكوا به خامساً وهو لفظ الانزال والتنزيل
 فجوابه ان مذهب الخلفاء ان القرآن حروف وأصوات فيكون
 الانتقال عليها محالاً وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل
 عليها مجازاً بالاتفاق فلم يجز التمسك به وأيضاً فقد يضاف
 الفعل الى الامر به كما يضاف الى المباشر ألا ترى انه تعالى
 أضاف قبض الارواح الي نفسه فقال تعالى (الله يتوفى الانفس
 حين موتها) ثم أضافه الى ملك الموت فقال (قل يتوفاكم ملك
 الموت) ثم أضافه الى الملائكة فقال (حتى اذا جاء أحدكم الموت

توفته رسلنا) وأيضا قال (ورسلنا لديهم يكتبون) ثم قال (واناله
 كاتبون * وأيضا قال تعالى يؤذون الله أي أولياءه * ثم قال فلما
 آسفونا أي أولياءنا وقال يخادعون الله أي رسوله والمؤمنين
 وبالله التوفيق * وأما الذي تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة
 الي في حق الله تعالى كقوله الي ربها فافطرة والنظر الي الشيء
 يوجب رؤيته فجاز ان يكون المراد من النظر هو الرؤية على
 سنبل اطلاق اسم السبب على المسبب وأيضا حكى الله تعالى
 عن الخليل عليه السلام انه قال اني ذاهب الي ربي سيهدين
 وليس المراد منه القرب بالجهة فكذا ههنا والله أعلم * وأما
 الذي تمسكوا به سابعا وهو قوله تعالى أم أمتن من في السماء
 فجوابه انه لا يمكن أجراء هذه الآية على ظاهرها ويندل عليه
 وجهان (الاول) انه قال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
 وهذا يقتضي ان يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في
 الارض معنى واحد لكن كونه في الارض ليس بمعنى
 الاستقرار فكذلك كونه في السماء يجب ان لا يكون بمعنى
 الاستقرار سلنا انه يمكن أجراء هذه الآية على ظاهرها لكننا

نقول بموجبه فلم لا يجوز ان يكون المراد من أم أمتهم من في السماء
الملائكة الذين هم في السماء لانه ليس في الكلام ما يدل على ان الذي
في السماء هو الاله والملائكة ولا شك ان الملائكة أعداء الكفار
والفساق سلمنا ان المراد هو الله لكن لم لا يجوز أن يكون
المراد أم أمتهم من في السماء ملكه وخص السماء بالذكر لانه
أعظم من الارض تفخيما للشأن * وأما الذي تمسكوا به ثامنا
وهو لفظ الحجاب فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من
الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضي المنع من الرؤية
فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من
باب اطلاق اسم السبب على المسبب * وأما الذي تمسكوا به
تاسعا وهو الآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالى (بل رفعه
الله اليه) وقوله (والعمل الصالح يرفعه) فالجواب ان الله
تعالى لما رفعه الى موضع الكرامة ومكان آخر صرح على سبيل
المجاز أن يقال ان الله تعالى رفعه اليه كما ان الملك اذا عظم انسانيته
حسن أن يقال انه رفعه من تلك الدرجة الى درجة عالية
وانه يريه من نفسه * ومنه قوله تعالى (والسابقون

السابقون أولئك المقربون) وأما الذي تمسكوا به عاشرًا وهو
 الآيات المشتملة على لفظ العندية فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية
 الحيز بل المراد بها الشرف * والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية
 عن رب العزة أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي * وقوله أنا عند
 ظن عبدي بي بل هذا أقوى لأن النصوص التي ذكرها يدل
 على أن الملائكة عند الله تعالى وإن له عندنا لرتبي وليس المراد
 بهذه العندية بالجهة كذا ههنا * فهذا هو الإشارة إلى الجواب
 عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في إثبات الجهة لله تعالى
 وبالله التوفيق * أما الاخبار التي تمسكوا بها فنقول (أما الخبر
 الاول) فاعلم ان من الناس ما روى هذا الخبر على وجه آخر
 فقال انه عليه السلام قال وضع عرشه على السموات هكذا
 وقبب بأصبعه مثل القبة * فان حملنا الرواية على هذا الوجه فلا
 اشكال فيه البتة * والمقصود من هذا الكلام التقريب والتعليم
 وشرح عظمة الله من حيث يدركه فهم السائل قوله وانه يثبط
 به معناه انه يعجز عن جلالته وعظمته حتى يثبط به اذا كان
 معلولا وذلك لان اطيظ الرجل بالراكب يكون لقوة

ما فوقه ولمجزه عن احتماله فهو عليه السلام قريب بهذا النوع
 من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه تعالى
 أجل وأعلى من أن يجعل شبيها لاحد من خلقه * وأقول ان
 ظاهر الحديث يدل على كونه جعل متاهيا في القوة والا
 لما حصل الاطيط وكل ذلك ينافي الالهية فعلمنا انه لا بد
 من حمل اللفظ على غير ظاهره ﴿ وأما الخبر الثاني ﴾ وهو قوله
 عليه السلام لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق
 العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند في القرآن ﴿ وأما
 الخبر الثالث ﴾ بجوابه ان لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان
 فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال أين فلان من فلان
 فلعل السؤال كان عن المنزلة وأشار بها الى السماء أي هو رفيع
 القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها وقلة
 فهمها وهذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر
 الثاني وهو لفظ عند ان لفظ عند يذ كر لبيان المنزلة والدرجة
 ومن هذا الباب أيضا ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم
 أين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام في عمام

تحتة هواء وفوقه هواء وهذا يروى على وجهين ﴿أحدهما﴾
بالمدة وهو السحاب الرقيق ﴿والثاني﴾ بالقصر فإذا روي
مقصورا كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره
شبه العدم بالعدم فكأنه قال لم يكن شيء سواء لا فوق ولا
تحت ولا شمال ولا يمين فإذا قيل ذلك كان في عبي معناه
انه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير والرواية الاولى أولى
لما روي عن عمران بن حصين قال قال أخبرنا عن أول
هذا الامر قال كان الله ولم يكن معه شيء وهذا يدل على ان
الرواية المعنى بالقصر أولى من المدة ومن هذا الباب ما روى
أنس رضي الله عنه قال كان جبريل عند النبي صلى الله
عليه وسلم فأتاه ملك فقال أين تركت ربنا فقال في الارضين
فجاء آخر فقال أين تركت ربنا فقال في سبع سموات فجاء
آخر فسأله عنه فقال في المشرق وآخر في المغرب والتأويل
انه علي وفق قوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله﴾ وقوله ﴿وهو الله في السموات وفي الارض﴾ وقوله ﴿فاينما
تولوا فم وجه الله﴾ أي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير

والالهية * وأما قصة المعراج فالمقصود انه يرى الله تعالى انواع مخلوقاته في العالم العلوى والعالم السفلي ليكون مشاهدته للدلائل أكثر فيصير نفسه أقوى واكمل كما في حق الخليل عليه السلام وأما قوله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فعنه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى واسجد واقترب * وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من تقرب اليّ شبرا تقربت اليه ذراعا ﴿ الثانى ﴾ ثم دنا فتدلى أي جبريل دنا من محمد عليهما السلام والدليل عليه قوله تعالى في آية اخرى ولقد رآه بالأفق المبين * ثم لما دنا جبريل من محمد عليهما السلام حصل الوحي من الله تعالى اليه فلهذا قال فإوحى الى عبده ما أوحى * وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون يا هامان ابن لي صرحا فهو ان هذا الكلام لفرعون وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب في السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر في السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق * ﴿ الفصل الحادي والثلاثون في كلام كلي في أخبار الآحاد ﴾

فنقول اما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فغير جائز
يدل عليه وجوه (الاول) ان اخبار الآحاد مظنونة فلم يجز
التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته * وانما قلنا انها مظنونة
وذلك لانا اجمعنا على ان الرواة ليسوا معصومين وكيف
والروافض لما اتفقوا على عصمة علي رضي الله عنه وحده
فهؤلاء المحدثون كفروهم فاذا كان القول بعصمة علي
كرم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي فكيف
يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة واذا لم يكونوا معصومين كان
الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً فحينئذ لا يكون
صدقهم معلوماً بل مظنوناً * ثبت ان خبر الواحد مظنون
فوجب ان لا يجوز التمسك به لقوله تعالى (ان الظن لا يغني من
الحق شيئاً) ولقوله تعالى في صفة الكفار ان يتبعون الا الظن
ولقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله وان تقولوا على
الله بالا تعلمون فترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة
لان المطلوب فيها الظن فوجب ان يبق في مسائل الاصول
على هذا الاصل والعجب من الحشوية انهم يقولون الاشتغال

بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز لأن تعيين ذلك التأويل
مظنون والقول بالظن في القرآن لا يجوز* ثم انهم يتكلمون في
ذات الله تعالى وصفاته باخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد
من القطع واليقين واذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق
المظنون فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي
صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى (الثاني) ان أجل طبقات
الرواة قدرا وأعلام منصبا الصحابة رضي الله عنهم ثم انا
نعلم ان روايتهم لا تفيد القطع واليقين والدليل عليه ان هؤلاء
المحدثين رووا عنهم ان كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه
الى ما لا ينبغي أليس من المشهور ان عمر طعن في خالد بن
الوليد وان ابن مسعود واباذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان
ونقل عن عائشة رضي الله عنها انها بالغت في الطعن في عثمان
أليس ان عمر قال في عثمان انه يحلف باقاربه وقال في طلحة والزبير
أشياء آخر تجري هذا المجرى أليس ان عليا كرم الله وجهه
سمع أباهزيمة يوما انه كان يقول أخبرني خليلي ابو القاسم فقال
له علي متى كان خليلك أليس ان عمر رضي الله عنه نهى أباهزيمة

عن كثرة الرواية أليس ان ابن عباس طعن في خبر ابي سعيد في
 المرق وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين وقال كيف يصنع
 طهرا منا أليس ان أبا هريرة لما روى من أصبح جنباً فلا صوم
 له طعنوا فيه أليس ان ابن عمر لما روى أن الميت ليعذب بيبكا
 أهله عليه طعنت عائشة فيه بقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر
 أخرى﴾ أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا لا ندع
 كتاب ربنا وسنة نبينا بخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت
 أليس ان عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان
 بالشاهد وغلظ الأمر عليه أليس ان علياً كان يستحلف الرواة
 أليس أن علياً قال لعمر في بعض الوقائع ان قاربوك فقد غشوك *
 واعلم انك اذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا
 يعد ولا يحصى اذا ثبت هذا فنقول الطاعن ان صدق فقد توجه
 الطعن على المطعون وان كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان
 فتوجه الطعن لازم الا انقلنا ان الله تعالى أثني على الصحابة رضي
 الله عنهم في القرآن على سبيل العموم وذلك يفيد ظن الصدق
 فلهذا الترجيح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة * اما الكلام في

ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة
 ﴿الثالث﴾ وهو انه اشتهر فيما بين الامة أن جماعة من
 الملاحدة وضعوا اخبارا منكرة واحتالوا في ترويحها على المحدثين
 والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها وأي منكر
 فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الالهية ويبطل الربوبية
 فوجب التسطع في امثال هذه الاخبار بانها موضوعة * وأما
 البخاري والقشيري فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا
 واحتاطا بعقدار طاقتهما * فاما اعتقاد انهما علما جميع الاحوال
 الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى زماننا فذلك لا
 يقوله عاقل غاية ما في الباب اننا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم
 الا اذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده الى
 الرسول صلى الله عليه وسلم قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن
 ترويحهم على أولئك المحدثين ﴿الرابع﴾ ان هؤلاء المحدثين
 يخرجون الروايات باقل العلل انه كان ماثلا الى حب علي فكان
 رافضيا فلا تقبل روايته وكان معبدا للجهني قائلا بالقدر فلا تقبل
 روايته فما كان فيهم عاقل يقول انه وصف الله تعالى بما يبطل

الهيئة وربوبيته فلا تقبل روايته ان هذا من العجائب
 (الخامس) ان الرواة الذين سمعوا هذه الاخبار من الرسول
 صلى الله عليه وسلم ما كتبوها عن لفظ الرسول بل سمعوا
 شيئا في مجلس ثم انهم رووا تلك الاشياء بعد عشرين سنة
 أو أكثر ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد
 العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الالفاظ بأعينها وهذا
 كالمعلوم بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان القطع حاصلا
 بان شيئا من هذه الالفاظ ليس من الفاظ الرسول عليه
 السلام بل ليس ذلك الا من الفاظ الراوي وكيف^(١) يقطع
 ان هذا الراوي سمع مما جرى في ذلك المجلس فان من
 سمع كلاما في مجلس واحد ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل
 يوم بل ذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر انه نسي
 منه شيئا كثيرا أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه

(١) في العبارة ركافة ولعل صوابها وكيف لا يقطع بان هذا
 الراوي ما كتب ما سمعه بعينه في ذلك المجلس فان من سمع كلاما في
 مجلس ثم ما كتبه وما كرره كل يوم ثم ذكره بعد عشرين الخ

ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ﴿واعلم﴾ أن هذا الباب كثير الكلام وإن القدر الذي أوردناه كاف في بيان أنه لا يجوز التمسك في أصل الدين بأخبار الآحاد والله اعلم *

﴿الفصل الثاني والثلاثون﴾ في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها ﴿اعلم﴾ أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال وإما أن يصدق الظواهر العقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا القدرح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول * ولو كان كذلك

لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الاصول واذا لم تثبت
 هذه الاصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة * فثبت
 ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضى الى القدح في العقل
 والنقل معا وانه باطل * ولما بطلت الاقسام الاربعة لم يبق الا أن
 يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بان هذه الدلائل العقلية
 اما أن يقال انها غير صحيحة أو يقال انها صحيحة الا أن المراد
 منها غير ظواهرها * ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل
 التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل وان لم يحز التأويل
 فوضنا العلم بها الى الله تعالى فهذا هو القانون الكلي المرجوع
 اليه في جميع التشابهات وبالله التوفيق *

﴿ القسم الثالث من هذا الكتاب ﴾

﴿ في تقرير مذهب السلف وفيه فصول ﴾ ﴿ الفصل الاول
 في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى مالا سبيل
 لنا الى العلم به ﴾ اعلم ان كثيرا من الفقهاء والمحدثين
 والصوفية يجوزون ذلك والمتكلمون ينكرونه واحتجوا
 بالآيات والاخبار والمعقول * اما الآيات فكثيرة ﴿ أحدها ﴾

قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)
أمر الناس بالتدبر في القرآن ولو كان القرآن غير مفهوم
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ﴿ الثاني ﴾ قوله تعالى (أفلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نقي التناقض في الاختلاف
مع انه غير مفهوم للخلق ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى (وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين) ولو لم يكن مفهوما فكيف يمكن
أن يكون الرسول منذرا به * وأيضا وقوله بلسان عربي مبين
يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب أن يكون
معلوما « الرابع » قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
والاستنباط منه لا يمكن الا بعد الاحاطة بعناه « الخامس »
قوله تعالى تبيان لكل شيء * وقوله ما فرطنا في الكتاب من
شيء « السادس » قوله تعالى هدى للمتقين وما لا يكون
معلوما لا يكون هدى (السابع) قوله تعالى حكمة بالغة وقوله
وشفاء للمني الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات

لا تحصل في غير المعلوم (الثامن) قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ولا يكون مبينا الا وان يكون معلوما (التاسع) قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم (العاشر) قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب * وانما يكون كذلك ان لو كان معلوما (الحادي عشر) قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم (الثاني عشر) قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وكيف يمكن اتباعه تارة والاعراض عنه أخرى مع انه غير معلوم (الثالث عشر) قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم للبشر (الرابع عشر) قوله عز وجل آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الى قوله سمعنا

وأطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد العلم فوجب كون القرآن مفهوما * وأما الاخبار فقولہ صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي وعترتي وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بكتاب الله . فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصصه الله ومن ابغى الهدى في غيره أضله الله هو جبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا يزيغ به الالهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به افلح ومن دعى اليه هدى الى صراط مستقيم * وأما المعقول فمن وجوه (الاول) انه لو ورد في القرآن شيء لا سبيل لنا الى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية وهو غير جائز (الثاني) المقصود من الكلام الافهام ولولم يكن مفهوما لكان عبثا (الثالث) ان التحدي وقع بالقرآن وما لم يكن معلوما

لم يجز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين وبالله التوفيق
 احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمقول * أما الآية فن وجهين
 (الاول) قوله تعالى في صفة المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله
 والوقف ههنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله (الثاني) الحروف
 المقطعة المذكورة في أوائل السور * وأما الخبر فقوله عليه السلام
 ان من العلم كهية المكنون لا يعلمها الا العلماء بالله فاذا نطقوا
 به أنكره أهل العزة بالله * واما المعقول فهو ان الافعال التي
 كلفنا بها قسيمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة
 بمقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع وتضرع
 للخالق والزكاة احسان الى المحتاجين والصوم قهر النفس *
 ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فاننا لا نعرف
 وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين البصفا والمروة ثم
 اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم تعالى ان يأمر
 عباده بالنوع الاول فكذا يحسن بالنوع الثاني لان الطاعة
 من النوع الاول لا يدل على كمال الاتقياد لاحتمال ان المأمور
 انما أتى به لما عرفه بقله من وجه المصلحة فيه * أما الطاعة

في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه
 لما لم يعرف فيه وجه المصلحة ألبتة لم يكن اتيانه به الا لحض
 الانقياد والتسليم * فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز
 الامر كذلك في الاقوال وهو ان الذي انزل الله علينا وأمرنا
 بتعظيمه وقرآنه ينقسم الى قسمين منه ما يعرف معناه ولا
 نحيط بفحواه ومنه ما لا نعرف معناه البتة ويكون المقصود
 من انزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية
 والانقياد لاوامر الله تعالى بل ههنا فائدة أخرى وهي أن
 الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب
 واذا لم يقف على المقصود مع جزومه بأن المتكلم بذلك الكلام
 أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومفتكرا فيه أبدا
 ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكير في كلامه
 فلا يبعد ان يقال ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مهتغل الخاطر
 بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فيتعبد الله تعالى بذلك تحصيلها
 لهذه المصلحة وهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا
 الباب وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثاني في وصف القرآن بانه محكم ومتشابه﴾ اعلم
 ان كتاب الله تعالى دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته
 متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه * أما الذي
 يدل على انه بكليته محكم قوله تعالى ﴿آل كتاب أحكمت آياته
 آل تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ قد ذكر في هاتين الآيتين
 ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا في الفاظه
 وكونه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه
 في لفظه ومعناه وان أحدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام
 يساوي القرآن في لفظه ومعناه * والعرب تقول في البناء
 الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن نقضه انه محكم فهذا معنى
 وصف كل القرآن انه محكم * أما الذي يدل على انه بكليته
 متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها والمعنى انه يشبه بعضه
 بعضا في الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضا واليه الإشارة
 بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
 أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام
 في الجزالة والفصاحة * وأما الذي يدل على ان بعضه محكم

وبعضه متشابه فهو قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب
 منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ولا بد
 لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم ممن يفسرها
 في عرف الشريعة أما المحكم في اللغة فالعرب تقول حكمت
 وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحكم يمنع الظلم
 عن الظلم وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث
 النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي أمنعه عن الفساد وقوله
 أحكموا سفهاءكم أي امنوهم وبناء حكم أي وثيق يمنع من
 تعرض له * وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها
 عما لا ينبغي * وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها
 للآخر بحيث يعجز الذهن عن التميز قال تعالى إن البقر تشابه
 علينا وقال تشابهت قلوبهم ومنه اشتبه الامر اذا لم يفرق
 بينهما ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبهات وقال عليه
 السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي
 رواية أخرى متشابهات * فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه
 بحسب أصل اللغة * وأما في عرف العلماء فاعلم ان الناس قد

أكثرها في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدم منا مشتملة عليها والذي عندي فيه أن اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى أو لا يكون فان كان موضوعا لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص وان كان محتملا لغير ذلك المعنى فاما أن يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر وإما أن لا يكون بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا * وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملا فنخرج من هذا التقسيم ان اللفظ اما ان يكون نصا أو ظاهرا أو مجملا أو مؤولا بالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم * وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل

لا رجحان فيه بالنسبة الى كل واحد من الطرفين والمؤول فيه
 رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة
 اليه وهو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه ثم اعلم ان
 اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهنا يتوقف
 الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما الصعب
 المشكل ان يكون اللفظ بأصل وضمه راجعا في أحد المفهومين
 ومرجوحا في الآخر * ثم ان الراجع يكون باطلا والمرجوح
 حقا (مثاله) من القرآن قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك
 قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) فظاهر هذا الكلام انهم
 يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر
 بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم (واذا فعلوا فاحشة
 قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى
 نسوا الله فأنسىهم وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه
 الترك فأنسأهم أنفسهم ومحكمه قوله وما كان ربك نسيا وقوله
 لا يضل ربي ولا ينسى فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم
 والمتشابه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في الطريق الذي يعرف به كون الآية
 محكمة أو متشابهة ﴿ اعلم ﴾ ان هذا موضع عظيم وذلك لان
 كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة
 لمذهب الخصم متشابهة فالمعتزلي يقول ان قوله فمن شاء
 فليؤمن ومن شاء فليكفر محكمة وقوله وما يشاءون الا ان
 يشاء الله متشابهة * والسني يقبل القضية في هذا الباب
 والامثلة كثيرة فلا بد هنا من قانون أصلي يرجع اليه في
 هذا الباب فنقول اذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معني
 فانما يجوز اننا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل والا نخرج
 الكلام عن ان يكون مقيدا ونخرج القرآن عن ان يكون
 حجة * ثم ذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا أو عقليا
 ﴿ أما الاول ﴾ فنقول هذا انما يتم اذا حصل من ذينك الدليلين
 اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما
 لابقاء الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال أحد الدليلين
 قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر أو يقال كل
 واحد منهما وان كان ظاهرا الا ان أحدهما أقوى الا اننا نقول

أما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها متوقفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض النقلى والعقلي وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا * فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا ﴿ وأما الثانى ﴾ هو أن يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر الا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى مقدمة ظنية والمظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع فاذا حصل هذا المعنى فعنده ذلك يجب على المكلف أن يقطع بان مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل اليه ومن لم يجوز فوض علمه الى الله تعالى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع فى تقرير مذهب السلف ﴾ حاصل هذا

المذهب ان هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها * ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها * وقال جمهور المتكلمين بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات * واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه (الاول) التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله * والذي يدل على ان الوقف واجب وجوه (الاول) ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب المتشابه مذموم حيث قال (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند ربي) ويحتمل ان يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الاوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا اماناتنا باللائكة قيل انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل

اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس
 راجحا هو المتشابه * ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل
 المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض التشابهات دون البعض
 تركا للظاهر ﴿ الثاني ﴾ ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم
 بأنهم يقولون آمنا به وقال في أول سورة البقرة فاما الذين
 آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم * فهؤلاء الراسخون لو كانوا
 عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان
 به من مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به
 أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية انه
 تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وعلموا أن القرآن كلام
 الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا
 آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد
 الله تعالى بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر * ثم فوضوا
 تعيين ذلك المراد الى علمه فقطعوا بان ذلك المعنى أى معنى
 كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث
 يدركون أمثال هذه التشابهات عن الايمان والجزم بصحة القرآن

﴿ الثالث ﴾ أنه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وأنه بعيد عن الفصاحة لانه كان الاولى أن يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به * فان قيل في تصحيحه وجهان ﴿ الاول ﴾ أن يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به ﴿ الثاني ﴾ أن يكون يقولون حالا من الراسخين قيل ﴿ أما الاول ﴾ فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار ﴿ والثاني ﴾ ضعيف أيضا لان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يكون قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث ان الظاهر يقتضي أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدم ذكره * فنبت أن القول بمجواز التأويل محوج الى الاضمار في هذه الآية والقول بعدم جوازه لا يحوج اليه فكان أولى ﴿ الرابع ﴾ قوله تعالى كل من عند ربنا يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله اذ لو كانوا

عالين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة فهذا
 أجل وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف
 فان قيل هذا الاستدلال انما يتم باقامة الدليل على أن الوقف
 عند قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والعطف جائز
 لان هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة
 الدليل على فساد طعن في النقل المتواتر وذلك لا يجوز قيل نحن
 لانجعل هذه المسئلة قطعية بل ظنية احتمالية وعلى هذا التقدير
 يزول السؤال ﴿الحجة الثانية﴾ على صحة مذهب السلف التمسك
 باجماع الصحابة رضي الله عنهم أن هذه المتشابهات في القران
 والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقف على
 حقائقها متوفرة فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفضيل
 جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله
 عنهم ولو فعلوا ذلك لاشتهر ونقل بالتواتر وحيث لم ينقل
 عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا ان الخوض
 فيها غير جائز ﴿الحجة الثالثة﴾ انا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه
 قسمان الجميل والمؤول * اما الجميل فهو الذي يحتمل معنيين

فصاعدا احتمالا على التسوية فنقول انه اما ان يكون محتملا
لمعنيين فقط أو لمان أكثر من اثنين فان كان محتملا لمعنيين
فقط ثم دل الدليل على عدم أحدهما فينبذ يتعين ان المراد
هو الثاني مثل ان الفوق اما أن يراد به الفوق في الجهة أو في
الرتبة ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة أما اذا كان لفظ
المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعيين الثاني والثالث
بمعينه ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليهما معا لما ثبت ان لفظ
المشترك لا يجوز استعماله في مفهومين معا * وأما الاول فنقول
اللفظ اذا كان له حقيقة واحدة ثم دل دليل على أنها غير مرادة
وجب حمل اللفظ على مجازه ثم ذلك المجاز ان كان واحدا تعين
صرف اللفظ اليه صونا عن التعطيل وان لم يكن معينا نفى
اللفظ مطرودا في تلك المجازات وحينئذ فذلك الكلام
الذي ذكرناه في المجلد عائد ههنا بمعينه * فثبت بما ذكرنا
أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما وقد يكون مظلونا
والقول بالظن غير حاضل على ماسبق تقريره في باب أن
التمسك بخبر الواحد في معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام

في تقرير مذهب السلف * واما المتكلمون القائلون في
تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدم ان القرآن يجب أن يكون
مفهوما ولا سبيل اليه في روايات المتشابهة الا بذكر التأويلات
فكان المصير اليه واجبا والله أعلم *

﴿ الفصل الخامس ﴾ في تفاريع مذهب السلف وهي أربع
﴿ الأول ﴾ أنه لا يجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابهة بلفظ آخر
غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية وذلك لان الالفاظ
المتشابهة قد يكون بعضها أكثر ايهاما للباطل من البعض
والزيادة في الابهام حاصلة في اللفظين الا أن التمييز بين
هذا القسم والقسم الاول فيه عسر فالاحتياط الامتناع من
الكل ألا ترى ان الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة
الرحم احتياطا لحكم النسب ثم قالوا يجب العدة على العقيم
والأيسة وعند العزل لأن البواطن من الارحام لا يعلمها
الا علام الغيوب فايحجب العدة أهون من ركوب الخطر الا
ان الخطر في معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر في
العدة فاذا راعينا الاحتياط به فلان نراعيه ههنا أولى

﴿الفرع الثاني﴾ أنه يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول في قوله تعالى استوى إنه مستو لما أثبتنا في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكنا ومستقرا أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيف والذي يؤيد أنه يورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال ﴿الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما وعلم آدم الاسماء كلها﴾ ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال إنه تعالى معلم كذلك ههنا ﴿الفرع الثالث﴾ أنه لا يجوز جمع الالفاظ المتشابهة وذلك لان التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز لان الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة فاذا جمعنا الالفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة أو هممت كثرتها ان المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سببا لايهام زيادة الباطل وانه لا يجوز ﴿الفرع الرابع﴾ أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمع فقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق لانه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجملة بل لا يجوز أن

يقال وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقال فوق عباده
لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على أن
المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية ﴿ واعلم ﴾ أن الله
تعالى لم يذكر لفظ التشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال
الوهم الباطل مثاله انه تعالى قال ﴿ الله نور السموات والارض ﴾
ذكر بعده مثل نوره فاضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس
النور لما أضاف النور الى نفسه لأن اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة
ولما قال تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ذكر قبله تنزيلا
ممن خلق الارض والسموات العلى وبعده قوله ﴿ له ما في
السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾ فقد
ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا
بجهة الفوقية مخلوق محدث فثبت بما ذكرنا أن الطريق في
هذه التشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأديبا في حق واجب
الوجود وبالله التوفيق *

﴿ القسم الرابع من هذا الكتاب ﴾

في بقية الكلام في هذا الباب وفيه فصول ﴿ الفصل الاول ﴾

في حكم ذكر هذه المتشابهات ﴿ اعلم ﴾ أن ذكر هذه
 المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الالهيات وفي النبوات
 وفي الشرائع * أما في الالهيات فلان المصدقين بالقرآن
 اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله
 تعالى واصفون له سبحانه وتعالى بما ينافي الالهية والقدم * وأما
 في النبوات فلان العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات
 جعلوا هذا طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * وقالوا لو كان
 رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون
 عارفا بربه بحيث لم يعرف به بل وصفه بصفات المحدثات امتنع
 كونه رسولا حقا * وأما في الشرائع فلان فيهم من لو سئل
 بذلك الى الطعن في القرآن وقالوا إن القرآن قد غير وبذل
 والقرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خاليا عن
 هذه الشبهات * واحتجوا عليه بأن هذا القرآن مملوء من وصف
 القرآن بكونه هدى وتبيانا وحكمة وشفاء ونورا ومن المعلوم
 بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلal
 الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه فاما أن تكون الايات

الدالة على كون القرآن نوراً وشفاء كاذبة . واما ان تكون الآيات
الدالة على التجسيم والتشبيه باطلة كاذبة وعلى التقديرين في
القرآن طعن لازم . فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على
الكلام بالمجاز ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل
واعتماد فاسد فانه يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح
به ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الاليهام الباطل ولم يوجد في
القرآن الفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح
فان قوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير) لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تمل وكل ذلك
يوجب الطعن في القرآن وهذا حكاية هذه الشبهة في هذا
الباب (واعلم) أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في
انزال التشابهات (الاول) أنه متى كانت التشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق أصعب وأشق . فزيادة المشقة توجب
زيادة الثواب قال الله تعالى (أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (الثاني) لو كان القرآن كله
محكما لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير

تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب وذلك مما ينفره
أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به أما لما
كان على المحكم والمتشابه حينئذ يطعم صاحب كل مذهب أن يجد فيه
ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته حينئذ ينظر فيه جميع أرباب
المذاهب ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب وإذا بالغوا
في ذلك التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا
الطريق يتخلص المبطل عن باطله فنصل الى الحق ﴿ والثالث ﴾
ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر
فيه الى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم
وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والحجة * أما لو كان كله محكما لم يقتصر الى التمسك بالدلائل
العقلية حينئذ بقي في الجهل والتقليد ﴿ والرابع ﴾ ان القرآن
لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طريق
التأويلات وترجيح بعضها على بعض واقتصر في تعلم ذلك
الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه
ومعرفة طريق الترجيحات ولو لم يكن القرآن مشتملا على

هذه التشابهات لم يفتقر الى شئ من ذلك فكان لايراد
 التشابهات هذه الفوايد (الخامس) وهو السبب الاقوى
 ان القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام تنبؤ في أكثر
 الامور عن ادراك الحقائق العقلية المحضة * فمن سمع من العوام في
 أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه
 ظن ان هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الاصلاح
 أن مخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب مما يخيلوه ويوهموه
 ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح * فالقسم الاول
 وهو الذي يخاطبون به في أول الامر يكون من باب التشابهات *
 والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو من
 المحكمات فهذا ما لخصناه في هذا الباب وبالله التوفيق *

(الفصل الثاني في أن الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا)
 قال الجسم إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة
 الا انا نعتقد انه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته
 وذلك يمنع من القول بالتشبيه فان اثبات المساواة في الامور
 لايجب اثبات التشبيه * ويدل عليه انه تعالى صرح في كتابه

بالمساوات في الصفات الكثيرة ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب
 التشبيه ﴿ فالاول ﴾ قال في صفة نفسه اني معكما أسمع وأرى
 وقال في صفة الانسان فجعلناه سميعا بصيرا ﴿ الثاني ﴾ قال تعالى
 واصنع الفلك بأعيننا * وقال في الانسان ترى أعينهم تفيض من
 الدمع ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى بل يدها مبسوطتان * وفي الانسان
 بما قدمت يداك * وقال في نفسه مما عملت أيدينا انعاما وفي
 الانسان يد الله فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ قال تعالى الرحمن على
 العرش استوى * وفي الانسان يستووا على ظهوره ﴿ الخامس ﴾
 قال في صفة نفسه العزيز الجبار * ووصف الخلق بذلك فقال
 أخوة يوسف أيها العزيز * وقال كذلك يطبع الله على كل قلب
 متكبر جبار ﴿ والسادس ﴾ سمي نفسه بالعظيم * ثم وصف العرش
 فقال رب العرش العظيم ﴿ والسابع ﴾ وصف نفسه بالحفيظ
 العليم ووصف يوسف نفسه بهما * وقال اني حفيظ عليم * وقال
 وبشرناه بغلام عليم * وقال في آية اخرى بغلام عليم ﴿ الثامن ﴾
 سمي تحيتا سلاما * وقال تحيتهم يوم يلقونه سلاما * وسمى نفسه
 سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلوة اللهم

أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا إذا الجلال والاكرام
 ﴿التاسع﴾ المؤمن قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين
 اقتتلوا * ووصف به فقال السلام المؤمن ﴿العاشر الحكم﴾ قال
 الله ألا له الحكم ووصفنا به فقال فابعثوا حكما من أهله وحكما
 من أهلها ﴿الحادي عشر﴾ الراحم الرحيم وهذا ظاهر
 ﴿الثاني عشر﴾ الشكور وقال إن ربنا لغفور شكور ﴿الثالث
 عشر العلي﴾ الانسان يسمى بذلك منهم كلي رضي الله عنه
 ﴿الرابع عشر﴾ الكبير قال في نفسه وهو العلي الكبير *
 وقال إن له أبا شيخا كبيرا * وقال حكاية عن المرأتين وأبونا
 شيخ كبير ﴿والخامس عشر الحميد﴾ والله تعالى وصف نفسه
 في كتابه به فقال تنزيل من حكيم حميد ﴿السادس عشر﴾
 الشهيد فقال في حق الخلق فكيف إذا جئنا من كل أمة
 بشهيد ﴿والسابع عشر﴾ الحق قال فتعالى الله الملك الحق
 المين وبالحق أنزلناه وبالحق نزل الملك يومئذ الحق للرحمن
 ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق هو الذي أرسل رسوله
 بالهدى ودين الحق ﴿الثامن عشر الوكيل﴾ قال الله تعالى

وهو على كل شيء وكيل * وقد يوصف الخلق بذلك فيقال
فلان وكيل فلان ﴿ التاسع عشر ﴾ المولى قال تعالى ذلك بان
الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم * ثم قال في
حقنا ولكل جعلنا موالى * والنبي صلى الله عليه وسلم قال من
كنت مولاه فعلي مولاه ﴿ العشرون الولي ﴾ قال الله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا * وقال النبي أيما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * وقال تعالى
المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴿ الحادي والعشرون
الحي ﴾ قال تعالى هو الحي لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي
القيوم * وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴿ الثاني والعشرون ﴾
الواحد قال تعالى قل انما هو اله واحد ويقع هذا الوصف
على اكثر الاشياء فيقال ثوب واحد وانسان واحد
﴿ الثالث والعشرون التواب ﴾ قال تعالى وكان الله توابا رحيم
ويسمى الخلق به فقال ان الله يحب التوابين ﴿ الرابع والعشرون ﴾
الغني قال تعالى والله الغني * وقال انما السبيل على الذين يستأذنونك
وهم أغنياء * وقال خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم

﴿الخامس والعشرون النور﴾ قال الله تعالى الله نور السموات
 والارض * وقال يسى نورهم بين أيديهم ﴿السادس والعشرون﴾
 الهادي قال الله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وقال انا انت
 منذر ولكل قوم هاد ﴿السابع والعشرون المستمع﴾ قال الله تعالى
 قال فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون * وقال لموسى عليه السلام
 فاستمع لما يوحى ﴿الثامن والعشرون القديم﴾ قال تعالى حتى
 عاد كالعرجون القديم ﴿واعلم﴾ انه لانزاع في اللفظ الموجود
 والشيء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحي
 والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقي واقع على الحق سبحانه
 وتعالى وعلى خلقه * فثبت بما ذكرنا ان المشابهة من بعض
 الوجوه لا يوجب أن يكون قائله موصوفاً بأنه شبه الله بالخلق
 وبأنه شبهه * ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه الا في بعض
 الاحوال والصفات الا انا نعتقد انه تعالى وان كان جسماً الا
 انه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته * فثبت ان اطلاق
 اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور * هذا جملة كلامهم
 في هذا الباب ﴿واعلم﴾ أن حاصل هذا الكلام من جانبنا

انا قد دللنا في القسم الاول من هذا الكتاب على ان الاجسام
متماثلة في تمام الماهية فلو كان البارى تعالى جسما لزم أن يكون
مثلا لهذه الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يكون القول
بالتشبيه لازما * أماما لم يدل الدليل على الشيء في الوجودية
والعالمية والقادرية فانه لا يوجب تماثلها في تمام الماهية فظهر
الفرق وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في أن من ثبت كونه تعالى جسما متحيزا
مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا للعلماء فيه قولان
﴿ أحدهما ﴾ أنه كافر وهو الاظهر وهذا لان من مذهبنا ان
كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز فانه مخلوق محدث وله إله
أحدثه وخلقته * وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود
موجود آخر سوى هذه الاشياء التي يمكن الإشارة اليها فهم
منكرون لذات الموجود الذي يعتقد انه هو الاله فاذا كانوا
منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة وهذا بخلاف المعتزلة فانهم
يثبتون موجودا وراء هذه الاشياء التي يشار اليها بالحس الا أنهم
يخالفوننا في صفات ذلك الموجود * والمجسمة يخالفوننا في اثبات

ذات المعبود ووجوده فكان هذا الخلاف أعظم فيلزمهم
الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده
والمعتزلة في صفته لا في ذاته ﴿ والقول الثاني ﴾ انا لا نكفرهم
لان معرفه التنزيه لو كانت شرطاً لصحة الايمان لوجب على
الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن
يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أو لا
وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك
ليس شرطاً للايمان * وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب
ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة
سبباً للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات
برحمته انه أرحم الراحمين * والحمد لله رب العالمين

(والى هنا تم) ما أودعه الامام الرازي عليه الرحمة في هذا الكتاب من
التنزيه والتقدیس لله تعالى الذي صاغه بقلم العناية الالهية وأبدعه باعانة
سماوية ولعمري الحق انه لكتاب جمع من أصناف التنزيه أشكالاً وأنواعاً
ومن أقوى الحجج أضواها إلهاماً فهو عبادة لله في تلاوته وإيمان
وتصديق به في حبه وقد زاده سمواً وجباه رفعة وعلواً
مما بذلناه من العناية الكبرى في تصحيحه وتنقيحه والله
أسأل أن يهيئ لنا يليه الاتمام كما وشاه بحسن الختام

فهرست كتاب (أساس التقديس) للإمام الهمام نخر الدين
الرازي عليه الرحمة

صحيفة

- ٣ خطبة الكتاب وبيان سبب تأليفه واشتماله على أربعة أقسام
- ٤ القسم الاول في الدلائل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية
وفيه فصول
- ٠ الفصل الاول في تقرير المقدمات وهي ثلاثة
- ٠ المقدمة الاولى في دعوى وجود موجود واثباته بمشرة أوجه
- ١٤ الكلام على أن المشبهة وافقونا على أن معرفة الله تعالى
وصفاته على خلاف حكم الحس وذلك بأربعة أوجه
- ١٥ الكلام في تقرير معنى الصفات بثلاثة أوجه
- ١٧ المقدمة الثانية في أنه ليس كل موجود يجب أن يكون
له نظير وشبيه بثلاث حجج
- ١٨ المقدمة الثالثة في بيان قول القائلين بانه تعالى جسم وبيان
اختلافهم فيه الخ

٢٠ الفصل الثاني في تقدير الدلائل السمعية على أنه تعالى

منزه عن الجسمية بتسعة عشر حجة

٤٠ الفصل الثالث في اقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس

بمتحيز يست براهين

٥٦ الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه تعالى ليس

مختصا بجزء وجهة ثمانية براهين

٧٦ الفصل الخامس في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى

مختصا بالجزء والجهة ويشتمل على أربعة مقدمات

٩٦ الفصل السادس في أن المشهور عن قدماء الكرامية

اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الخ

٩٨ القسم الثاني من هذا الكتاب في تأويل المتشابهات من

الاخبار والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول

١٠٠ أما المقدمة فهي في بيان أن جميع فرق الاسلامية مقررون

بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار

٩٩ أما التأويل في القرآن فيبانه بتسعة أوجه

صحيفة

- ١٠٠ أما التأويل في الاخبار عشرة أنواع
- ١٠٣ الفصل الاول في اثبات الصورة الخ
- ١١٣ الفصل الثاني في لفظ الشخص الخ
- ١١٤ الفصل الثالث في لفظ النفس الخ
- ١١٦ الفصل الرابع في لفظ الصمد الخ
- ١١٨ الفصل الخامس في لفظ اللقاء الخ
- ١١٩ الفصل السادس في لفظ النور الخ
- ١٢١ الفصل السابع في الحجاب الخ
- ١٢٣ الفصل الثامن في القرب الخ
- ١٢٤ الفصل التاسع في المجيء والنزول الخ
- ١٣٨ الفصل العاشر في الخروج والبروز والتجلي والظهور
- ١٣٩ الفصل الحادي عشر في الظواهر التي توهم كونه قابلا
للتجزى والتبعض الخ
- ١٤٠ الفصل الثاني عشر في الجواب عن الاستدلال الخ
- ١٤١ الفصل الثالث عشر في الوجه الخ

- ١٤٨ الفصل الرابع عشر في العين الخ
- ١٥٠ الفصل الخامس عشر في النفس الخ
- ١٥١ الفصل السادس عشر في اليد الخ
- ١٥٩ الفصل السابع عشر في اثبات القبضة الخ
- ١٦١ الفصل الثامن عشر في بيان ما تمسكوا به في اثبات اليدين
لله تعالى الخ
- ١٦٢ الفصل التاسع عشر في اثبات اليمين لله تعالى وبيان
احتجاجهم بالقرآن والاخبار الخ
- ١٦٤ الفصل العشرون في الكف الخ
- ١٦٥ الفصل الثاني والعشرون في الاصبع الخ
- ١٦٩ الفصل الثالث والعشرون في الانامل الخ
- ١٧٠ الفصل الرابع والعشرون في الجنب الخ
- ١٧١ الفصل الخامس والعشرون في الساق الخ
- ١٧١ الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم الخ
- ١٧٥ الفصل السابع والعشرون في الضحك الخ

صحيفة

- ١٧٨ الفصل الثامن والعشرون في الفرح الخ
- ١٧٩ الفصل التاسع والعشرون في الحياء الخ
- ١٨٢ الفصل الثلاثون في ما يتمسكون به في اثبات الجهمية لله تعالى الخ
- ٢٠٤ الفصل الحادي والثلاثون في كلام كلي في أخبار الآحاد الخ
- ٢١٠ الفصل الثاني والثلاثون في أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها الخ
- ٢١١ القسم الثالث من هذا الكتاب في تقرير مذهب السلف وفيه فصول
- ... الفصل الاول في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا الى العلم به الخ
- ٢١٧ الفصل الثاني في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه الخ
- ٢٢١ الفصل الثالث في الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة الخ
- ٢٢٢ الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف
- ٢٢٨ الفصل الخامس في تفاريع مذهب السلف وهي اربع

٢٣٠ القسم الرابع من هذا الكتاب في بقية الكلام في هذا
الباب وفيه فصول

... الفصل الاول في حكم ذكر هذه التشابهات الخ

٢٣٤ الفصل الثاني في ان الجسم هل يوصف بانه مشبه ام لا الخ

٢٣٨ الفصل الثالث في أن من ثبت كونه تعالى جسما متحيزا

مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره ام لا للعلماء فيه

قولان الى آخره

(تم الفهرست)

كتاب الدرة الفاخرة

في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء
في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم
للعارف الرباني والمحقق الصمداني مولانا
ملا عبد الرحمن الجامي عليه الرحمة

﴿ قال في كشف الظنون ﴾

وهي رسالة في تحقيق مذهب الصوفيين
والحكماء والمتكلمين في وجوب
الواجب وحقائق اسمائه وصفاته

١١٥٤٣٤٣٢

طبعت على نفقة حضرة الاستاذ الفاضل ذي الهمة

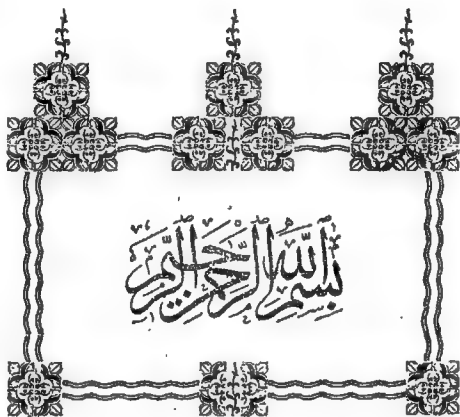
العلية في نشر الكتب العالية الاسلامية

﴿ الشيخ محي الدين صبري الكردي ﴾

الكاشمشكاني وشركاه

﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾

وذلك بمطبعة ﴿ كرستان العلمية ﴾



﴿ الحمد لله ﴾ الذي تجلى بذاته لذاته * فتمين في باطن
علمه مجالى ذاته وصفاته * ثم انمكست آثار تلك المجالى الى
ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتماين
والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها
الاولى * وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثه هذه الفضيلة
يد طولى *

﴿ أما بعد ﴾ فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية

والتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم في وجود الواجب لذاته * وحقائق أسمائه وصفاته * وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته * وما يتبع ذلك من مباحث آخر يؤدي إليها الفكر والنظر * والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف * وبصونها عن كل متعصب متعسف * وهو حسبي ونعم الوكيل *

﴿تمهيد﴾ اعلم أن في الوجود واجبا والالزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء أصلا فان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة اليجاد بعد مرتبة الوجود واذلا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب ﴿ثم﴾ الظاهر من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والشيخ ابو الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا * ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه لعدم زوال اعتقاد مطلقة

عند زوال اعتقاد خصوصيته ولوقوعه مورد التقسيم المعنوي
 صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالعينية عدم التمايز
 الخارجي أى ليس شئ في الخارج هو الماهية وآخر قائم
 بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم
 ﴿ وذهب ﴾ جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا
 مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير
 حصة حصة باضافته الى الاشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذاك
 ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع
 ذلك المفهوم الداخلة فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة
 عليها ذهنا فقط عند محققهم وذهنا وخارجا عند الآخرين
 ﴿ وحاصل ﴾ مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا
 مشتركا بين الوجودات * والوجودات حقائق مختلفة متكررة
 بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا
 بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم
 لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
 مشتركان في عارض النور وكذا يباض الثلج والعاج بل كالكم

والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصّة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها * واذا اعتبرت تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصّة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق * فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق * فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه (تفريع) اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة

واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما
ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا
المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون
معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود
والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده
فانه لم يقدّم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك * واغوى ما ذكره انه اذا اختلفت
الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا
ذاتها واحدا وهو منقوض بالعارض وأيضا الاختلاف
بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تباين الماهية ﴿ قال الشيخ صدر الدين القونوي ﴾
رضي الله تعالى عنه في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة في
كونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند
المحقق راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة
اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما مقابل يستعد لظهور
الحقيقة فيه من حيث هي أتم منها من حيث ظهورها في قابل

آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت
واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين
تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينه في أمر آخر فلا تعدد في الحقيقة
من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعض وأما ما قيل لو كان الضوء والعلم
يقتضيان زوال العشى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك
فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة (ثم)
ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان
لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه
بالتعرية الكاملة وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات
الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية
والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا
تشتت عزيمة من الله تعالى عليهم بنور كشف يريهم الاشياء
كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء
العقل ولا تستبعدن وجود ذلك ف وراء العقل أطوار كثيرة
تكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى * ونسبة العقل الى ذلك
النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة

ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً لا يكون خارج العالم
 ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة
 بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها
 التقيد ولا يقيدها التعين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من
 هذا القيل فان كثير من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود
 الكلبي الطبيعي في الخارج * وكل من تصدى لبيان امتناعه
 بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال * والمقصود
 ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه
 المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فان الباحثين عنها تصحيحا
 وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الا على حجج ولا دلائل
 غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية * فن الادلة الدالة على
 امتناع وجود الكلبي الطبيعي ما أوردته المحقق الطوسي في
 رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله عنها الشيخ صدر
 الدين القنوي قدس سره وهو ان الشيء العيني لا يقع على
 أشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد من تلك الاشياء لم
 يكن شيئاً بعينه بل كان أشياء وان كان في الكل من حيث هو

كل والكل من هذه الحثية شئ واحد فلم يقع على أشياء وان كان في الكل بمعنى التفريق في آحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ وان لم يكن في شئ من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعا عليه * واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول * وقال معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعيين وأخرى بذلك التعين * وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة كونها أشخاصا * ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والغربية والعلم والجهل وغيرها * قلت هذا استبعاد لمخاض من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلي * ومنها ما أفاده المولى قطب الدين الرازي وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت امتناع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة * واجاب عنه العلامة الفناري بانه من الجائز ان تكون عدة من الحقائق المتناسبة

موجودة بوجود واحد شاملها من حيث هي كالأبوة
 القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو بمجموع ولا يلزم
 من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم
 مصرّحون بأن جعل الجنس والفصل والنوع واحد * وأما
 الدلائل الدالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة فليست مما
 تفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال مع أنها
 مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد عليها — فهذا وقع
 الاعراض عن ايرادها والاشغال بما يدل على اثبات هذا
 المطلوب بعينه * فنقول لا شك أن مبدأ الموجودات موجود
 بعينه فلا يخلو اما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ولا جائز
 أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى
 غير هو الوجود والاحتياج يناقى الوجوب * فتعين أن يكون
 حقيقة الوجود فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب وان كان
 متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب
 فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين
 صفة عارضة * فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه * قلت ان

كان التعيين بمعنى ما به التعمين يجوز أن يكون عينه لكن لا يضرنا
 فإن ما به تعيينه إذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير
 متعين والا تسلسل * وإن كان بمعنى الشخص لا يجوز أن
 يكون عينه لأنه من المقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر
 في الخارج (ثم) أنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في
 كتبهم أن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل إلا على
 إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية * والعينية منبسطة على
 الموجودات الذهنية * والخارجية ليس لها تعين يتمتع معه
 ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع
 أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لا ينافي شيئاً منها
 ويكون عين ذاته غير رائدة عليه لأذهنا ولا خارجا إذا تصوره
 العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركين كثيرين اشتراك
 الكلبي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة
 والمظاهر الغير المتناهية علماً وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب
 المختلفة والاعتبارات المتغيرة * واعتبر ذلك بالنفس الناطقة
 الحيوانية السارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها

الباطنة بل بالنفس الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بمظهرية
الاسم الجامع كان التروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر
في صورة كثيرة من غير قيد وانحصار فتصدق تلك الصور
عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما يتعدد لاختلاف صورها—ولذا
قيل في ادريس انه هو (الياس المرسل الى بعلبك) لا بمعنى أن
العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية والا
لكان قولاً بالتناسخ بل أن هوية ادريس مع كونها قائمة في
انية وجوده وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في
انية الياس الباقي الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة
واحداً ومن حيث التعين الصوري اثنين كتحول جبريل
وميكائيل وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون في
الآن الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم
وكذلك أرواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي
رحمة الله عليه انه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة
مشتغلاً في كل بأمر غير ما في الآخر ولما لم يسمع هذا الحديث
أوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالردو العناد وحكموا

عليه بالبطلان والفساد * وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية ففوزوا ظهوره في كل زمان وكل مكان بأي شأن شاء وبأي صورة أراد (تمثيل) اذا انطبقت صورة واحدة جزئية في مرایا متکثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتغير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك إنها تكثر بحسب تكثر المرایا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرایا غير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة * والماهيات بمنزلة المرایا المتکثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور * (القول في وحدته) لما كان الواجب تعالى عند جمهور

المتكلمين حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم
 والحكماء وجوداً خاصاً احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي
 الشريك عنه الى حجاج وبراهين كما أوردوها في كتبهم *
 (وأما الصوفية) القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن
 حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى إقامة
 الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فإنه لا يمكن أن يتوهم
 فيه اثنية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تين وتفيد فكل
 ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من التعدد فهو الموجود أو
 الوجود الاضافي لا المطلق (نعم) يقابله العدم وهو ليس بشيء
 ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي
 اعتبارية من حيث هو هو وهي ليست بهذا الاعتبار لغا
 للواحد بل غينه وهي الزاد عند المحققين بالاحدية الذاتية ومنها
 تنشئ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني العديتين
 وهي اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية
 واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية *
 (القول الكلّي في صفاته) ذهب الاشاعرة الى أن لله تعالى

صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
 مرید بارادة وعلى هذا القياس * وذهب الحكماء الى أن صفاته
 تعالى عين ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متجددان
 حقيقة بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
 وصفة معا مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء وظهورها
 عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
 تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
 صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته
 فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان
 ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا
 الاعتبار قدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في
 الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم * وأما الصوفية قدس الله
 أسرارهم فذهبوا الى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود
 وغيرها بحسب التعقل * قال الشيخ الأكبر رضي الله تعالى عنه
 قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد
 بخلافه وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك

كفر محض وشرك بحت * وقال بعضهم قدس الله سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل * وقال أيضا رضي الله عنه ذواتنا ناقصة وانما تكملها الصفات فلما ذات الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل محتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته تعالى كافية لكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنيانية بوجه من الوجوه *

﴿ القول في علمه تعالى ﴾ أطبق الكل على اثبات علمه تعالى الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم * ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه * وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات أن المبدأ الاول تعالى لما

عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه ثقل الكثرة
 بسبب ثقله ذاته بذاته فتعلقه للكثرة لازم معلول له فصور
 الكثرة التي هي معقولاته هي معلوماته ولوازمه مترتبة ترتب
 المعلومات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
 وذاته ليست متقومة بها ولا يغيرها بل هي واحدة * وتكثر
 اللوازم والمعلومات لا ينافي وحدة علمها الملزومة اياها سواء
 كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له فاذا تقرر
 الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
 والوجود لا يقتضي تكثره * والحاصل ان واجب الوجود واحد
 ووحده لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه * واعترض عليه
 الشارح المحقق بانه لا يشك في أن القول بتقرر لوازم الاول في
 ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقايلا معا * وقول بكون
 الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية * وقول بكونه
 محلا لمعلوماته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقول
 بأن معلوله الاول غير مبين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئا
 مما يبين بذاته بل بتوسط الامور الحادثة فيه الى غير ذلك مما

يخالف للظاهر من مذاهب الحكماء والقديماء القائلين بنفي
 العلم عنه تعالى * وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
 والمشائيون القائلون باتحاد العاقل والمقول انما ارتكبوا تلك
 المحالات حذرا من التزام هذه المعاني * ثم اشار المحقق الى ماهو
 الحق عنده وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى
 صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما
 يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
 هو هو * واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو
 تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانقرادك مطلقا بل بمشاركة ما
 من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
 كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير
 ان تتضاعف الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
 بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركيب * فاذا كان حالك مع
 ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال التفاعل
 مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه * ولا تظن ان
 كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل

ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الجلول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك * ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
أن يحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن تكون هي حالة فيه
. واذا تقرر هذا * فاقول قد علمت أن الاول تعالى عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول * فاذا
حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبينا للاول فاحكم
بكون المعلولين أيضا أعنى المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما
مبينا للاول والثاني متقدرا فيه وكما حكمت يكون التغاير في
العتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن

وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن
ذلك * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بمحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها * والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو
عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من
المحالات المذكورة انتهى كلامه * واورد عليه بعض شارحي
فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة
مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها
فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها * وايضا
تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي
المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضاً جزئياً السابق على وجود
الاشياء * وايضا يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته الى ما هو

غيره وصادر عنه والحق ان من أنصف من نفسه علم ان الذي
أبدع الاشياء وأوجدها من العدم الى الوجود سواء كان
العدم زمانيا أو غير زمانى يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها
اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها اياها والالم يمكن
فيه اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها والقول باستحالة
ان يكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة
انما يصح اذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق
أما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار
التقيد والتعين فلا يلزم ذلك * وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا
بل شىء واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية تارة اخرى *

﴿ زيادة تحقيق ﴾ اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار
انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم ذاته بذاته
لا بصورة زائدة عليه يكون عالما فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها
الا بحسب الاعتبار * واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه
لحقه النورية * واذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاعدله شاهدا
اياها غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية

والموجودية والشاهدية والمشهودية * ولا شك ان علمه سبحانه بذاته * وبهذه الاعتبار التي هي صفاته لا يحتاج الى صورة زائدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات العالية متلبسة ^(١) بامثال هذه الاعتبار المذكورة المنتشرة العقل بعضها عن بعض جمعا وفرادي على وجه كلي أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها الى صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا اخلال ولا محل ولا احتياج في شيء من كالاته الى ما هو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا *

(القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء)
 قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الاشياء فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا * فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به * ثم المجموع

علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضا وهكذا الى آخر
المعلولات * فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا
فاذا فصل ما فيه امتاز بهضها عن بعض وصارت مفصلة فهو
كأمر بسيط يكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة فكما أن
ذاته مبدأ لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته
مبدأ للعلوم بالاشياء وتفاصيلها * ونظيره ما يقال في
تضمن العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكونه مبدأ لتفاصيلها
ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث
هي جزئية فان الجزئيات أيضا معلولة كالكليات فيلزم علمه بها
أيضا * وقد اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث
هي جزئية لامتزاجه التغير في صفاته الحقيقية ولكن
أنكره بعض المتأخرين وقال نفى تعلق علمه بالجزئيات نما
أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات
وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم * ومذهبهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل لما نقوا عنه الكون في المكان
جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما نقوا

عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها
 ومستقبلها وحالها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
 اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا في أى جهة من جهات
 عمرو وكيف تكون الاشارة منه اليه. وكما بينهما من المسافة
 وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شئ منها الى نفسه
 لكونه غير مكانى كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانيا
 يكون عالما بان زيدا في أى زمان يولد وعمره في أى زمان وكما
 يكون بينهما من المدة — وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة
 بالازمنة ولا يجعل نسبة شئ منها الى زمان يكون حاضرا له
 فلا تقول هذا ماضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود
 الآن بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرا عنده متساوى
 النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض
 على البعض اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا
 الحكم أوهام التوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه
 مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به وبعضهم بكونه زمانيا
 ويقولون ان هذا قائم وان ذلك لم يحصل له بعد وينسبون

من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية
 وليس كذلك * وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ان
 الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء إما لذاته أو بشرط
 أو شروط فيكون كل شيء لازمه أو لازم لازمه وهلم جرا
 فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي
 لا يفوته كمال لا يدوان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جما
 وفرادى إجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى * وايضا في كلامهم
 ان الحق سبحانه وتعالى لا إطلاقه الذاتي له المعية الذاتية مع كل
 موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه
 مثقال ذرة في الارض ولا في السماء * فالحاصل ان علمه بالاشياء
 على وجهين (أحدهما) من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة
 من طريقة الحكماء (والثاني) من حيث أحديته المحيطة بكل شيء
 ولا يخفى عليك ان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق
 بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها
 (والثاني) علم شهودي بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك
 علمان بل الحق أن الاول بواسطة وجود متملة أعني المعلوم نسبة

باعتبارها تسميه شهودا وحضورا لانه حدث هناك علم آخر
 فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني
 مخصوصا بالموجودات الحالية * قلت نعم لكن الموجودات
 كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة
 اليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب *
 ﴿القول في الإرادة﴾ اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق
 القول بأنه مريد لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعتد
 المتكلمين من أهل السنة انه صفة قديمة زائدة على الذات على
 ما هو شأن الصفات الحقيقية * وعند الحكماء هي العلم بالنظام
 الاكمل ويسمونه عناية * قال ابن سينا العناية هي احاطة علم
 الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون
 على أحسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب
 وجود الكل منبع لفيضان الخير والحد في الكل من غير
 انبعاث قصد وطلب من الاول الحق * وتحزير المذهبيين ان يقول
 لا يمتنع ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه
 بل نحتاج من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة

ثم نحتاج الى تجريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا
هو الفاعل والقوة المضلية هي القدرة وتصور ذلك الشيء
هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة
الفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة
الغاية * فهذه أمور متغايرة متميزة فلكل واحد منها مدخل في
صدور ذلك الشيء * فالتكلمون المانعون لتعليل أفعاله بالاغراض
يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه
من المصلحة زائدا أيضا على ذاته وارادته كذلك ويجعلون
للمجموع مدخلا في الایجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هي
غرضها وغاية لا علة غائية * وأما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء
هو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الایجاد * فعلمه
عين قدرته وعين ارادته اذ هو كاف في الصدور وليس له
حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للإنسان فما يصدر بالنسبة
الينامن الذات مع الصفات يصدر عنه مجرد الذات * فهذا معنى
اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره
منا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر

عنه ﴿ وأما الصوفية المحققون ﴾ قدس الله أسرارهم فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها بالمرّة ﴿ القول في القدرة ﴾ ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر أى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ﴿ وأما الفلاسفة ﴾ فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه * فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لا اعتقادهم انه نقصان * واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام * وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم الصفات الكمالية له * فيستحيل الانفكاك عنها فقدم الشرطية الاولى واجب الصديق ومقدم الثانية ممتنع الصديق * وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ سبحانه وتعالى ﴿ وأما الصوفية ﴾ قدس الله تعالى أسرارهم فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام

الاكل واختيار في ايجاد العالم لكن لا على النحو المذكور المتصور
 من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن
 الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها
 فمثل هذا مستنكر في حقه سبحانه لانه أحدي الذات وأحدي
 الصفات وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح
 لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو
 المعلوم المراد في نفسه * فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار
 المفهومين للناس وانما معلوماته سواء قدر وجودها أو لم يقدر
 مرتسمة في عرصه علمه ازلا وابدا ومرتبة ترتيبا لا اكل
 منه في نفس الأمر وان خفي ذلك على الاكثرين فالاولوية بين
 امرين يتوهم امكان وجود كل منهما انما هو بالنسبة الى المتوهم
 المتردد * وأما في نفس الامر فالواقع واجب وماعداه مستحيل
 الوجود * فان قلت قد استدلل الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه
 للقصيدة الثانية بقوله تعالى (ألم تر الى ربك كيف مد الظل) أى
 ظل التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمد
 على ان الحق سبحانه لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان

لا يشأ فلا يظهر * قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح وقد وقع
 في الحديث ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق
 لا يقتضى صدق التالي أو امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا
 عن الاختيار الجازم المذكور * فقولهم في اليجاد الكلى للعالم
 كان له ان لا يشأ فلا يظهر اما في الجبر المتوهم للعقول الضعيفة
 واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غنى عن العالمين * فالصوفية
 متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
 ومخالفون معهم في اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام
 الاكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما
 يستحيل انفكاك العلم عن الذات *

﴿ القول في ان الأثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ﴾
 اعلم ان المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على ان القديم لا يستند
 الى الفاعل المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد
 الى اليجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده ضرورة * فالتكلمون
 اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الأثر القديم * والحكماء
 اثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار * وأما الصوفية

قدس الله تعالى اسرارهم فجوزوا استناد الأثر القديم الى الفاعل
 المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم
 فانهم قالوا افلا يكشف الصريح ان الشيء اذا اقتضى أمرا لذاته
 أى لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيرا وان شتمل على شرط
 أو شروط هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك
 الامر ويدوم له ما دامت ذاته كالقلم الاعلى فانه أول مخلوق
 حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكأنهم تمسكوا
 في ذلك الى ما ذكره الآمدى من ان سبق اليجاد قصدا
 على وجود المعلوم كسبق اليجاد ايجابا فكما ان سبق اليجاد
 الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون
 اليجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات
 وحينئذ جاز ان يكون بعض الموجودات واجبا في الازل
 بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معافي الوجود وان تفاوتا
 في التقديم والتأخير بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على
 حركة الخاتم بالذات وان كانت معافي الزمان * فان قيل انا اذا
 راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة

ان القصد الى غير ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعاً قلنا تقدم القصد
على اليجاد كنتقدم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجوبه قبل* وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا* فان قيل نحن اذا راجعنا وجدانا ولا حظنا معنى
القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل
الا حال عدم حصوله كما ان ايجاده لا يعقل الا حال حصوله
وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضرورى لا يتوقف
الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي قلنا الراجع الى
وجدانه انما يدركه قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة
الكاملة الازلية ولا شك انهما مختلفان حكما فالاولى ليست
كافية في تحصيل المراد ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية
كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فان أحدهما من الاخرى*
(اعلم) ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها

اعتباران ﴿ أحدهما ﴾ اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة
وحدة الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين وهي بهذا الاعتبار
أولية أبدية كاملة لا شائبة نقص فيها ﴿ وثانيهما ﴾ أن نسبة
الماهيات الغير المحمولة الى نوره الوجودي كنسبة المرآى الى
ما ينطبع فيها ومن شأن المتجلى بصفاته الكمالية ان يظهر بحسب
المجلى لا بحسب المتجلى * فاذا تجلى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية
فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لتقصان
المجلى * فالعارف اذا أدركها يوجد انه اضاف النقص الى عدم
قابلية المجلى واسندها اليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة
النقص وان اسندها اليه سبحانه ناقصة كان هذا الاسناد
باعتبار ظهوره في مجاله لا بحسب صرافة وحدته أما غير العارف
اذا اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن
بعض أو نقاها عنه بالمرءة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
﴿ القول في كلامه سبحانه وتعالى ﴾ والدليل على كونه متكلاما
اجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وتواتر عنهم انهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون ان الله تعالى أمر بكذا ونهى

عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام ﴿ اعلم ﴾ ان
ههنا قياسين متعارضين ﴿ أحدهما ﴾ ان كلام الله تعالى صفة له
وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ﴿ وثانيهما ﴾
ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلام الله سبحانه حادث فاقترب المسلمون
الى أربع فرق فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدخت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدخت
الآخرى في كبراه وفرقتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في
احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور فاهل الحق منهم
من ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس
الثاني فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وهونها امر وناه ونخبر وغير
ذلك يدل عليها بالعبارة أو بالكتابة أو بالاشارة فاذا عبر عنها
بالعربية فقرآن * وبالسريانية فانجيل * وبالعبرانية فتوراة
والاختلاف على العبارات دون المسخى والتفصيل في هذا
المقام انه اذا اخبر الله تعالى عن شيء أو أمر به أو نهى عنه الى

غير ذلك واداء الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى اهمهم
 عبارات دالة عليه فلا شك ان هناك امور اثلاثة معاني معلومة
 وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير
 عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في
 قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية
 تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى فان كان كلامه تعالى
 عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن
 تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميتها له سبحانه
 أيضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعيها وسائر
 عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه
 أزلا وأبدا وان كان عبارة عن أمر وراء هذه الامور الثلاثة
 فليس على أثباته دليل يقوم على ساق وما أثبت المتكلمون من
 الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر
 وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك
 ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس
 صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم وأما المعلوم فسواء كانت

العبارات أو مدلولاتها فليس قائم به سبحانه فإن العبارات وجودها
 الاصلية من مقولة الاعراض الغير القارة * وأما مدلولاتها فبعضها
 من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الذين القارة
 فكيف تقوم به سبحانه * ولندكر في هذا المقام كلام الصوفية
 ليتضح ما هو الحق ان شاء الله تعالى * قال الامام حجة الاسلام
 رضى الله تعالى عنه الكلام على ضربين (أحدهما) يطلق في حق
 الباري تعالى (والثاني) في حق الآدميين * أما الكلام الذي
 ينسب الى الباري تعالى فهو صفة له من صفات الربوبية فلا
 تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فإن صفات
 الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انبيهم
 بتلك الصفات ويتعين حدودهم ورسومهم بها * وصفة الباري
 تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا أشياء زائدة على العلم
 الذي هو حقيقة هويته تعالى * ومن أراد أن يعد صفات الباري
 تعالى فقد أخطأ * فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات
 الباري تعالى لا تعدد ولا يفصل بعضها عن بعض الا في
 مراتب العبارات وموارد الاشارات * واذا اضيف علمه الى

استماع دعوة المضطربين يقال سميع * واذا اضيف الى رؤية ضمير
الخلق يقال بصير واذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد
من الناس من الاسرار الالهية ودقائق جبروت الربوبية يقال
متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة
الكلام فاذا كلام الباري تعالى ليس شيئا سوى افادة وافاضة
مكنونات علمه على من يريد اكرامه قال تعالى ﴿ فلما جاء موسى لميقاتنا
وكله ربه ﴾ شرفه بقربه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط
أنسه وشافه بأجل صبقائه وكله بعلم ذاته كما شاء تكلم وكلمها
أراد سميع * وفي الفتوحات المسكية قدس الله مصدرها ان المفهوم
من كون القرآن حروفا أمران * الامر الواحد المسمى قولاً
وكلاماً ولفظاً * والامر الآخر يسمى كتابة ورقاً وخطاً * والقرآن
يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلماذا يرجع
كونه حروفاً منطوقاً بها هل لكلام الله الذي هو صفته أو هل
للمترجم عنه ﴿ فاعلم ﴾ ان الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه
وسلم انه سبحانه يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر
ومن كان حقيقته قبل التجلي فلا يبعد أن يكون الكلام

بالحروف المتلفظة بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور
 كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق
 بجلاله * وقال أيضا رضى الله تعالى عنه بعد كلام طويل فاذا
 تحققت ما قررناه تبين ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو
 المسموع المتلفظ به المسمى قرآنا وتورا وزبوراً وانجيلاً * قال
 الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسير الفاتحة كان
 من جملة ما من الله تعالى على عبده أراد به نفسه ان أطلعه
 على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل علم جسيم
 وأراه انه ظهر عن مقارعة غيبية وائمة بين صفى القدرة
 والارادة منصفاً بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين
 الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه
 حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من
 كلام هؤلاء الأكابر ان الكلام الذى هو صفته سبحانه
 ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد
 اكرامه * وان الكشف المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
 كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه لكنها من بعض صور تلك

الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في
 البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يبنى عالم المثال من بعض
 مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه * فالقياسان المذكوران
 في صدر المبحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام
 في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه * وفي الثاني مظهر
 في البرزخ من بعض المجالي الالهية والاختلاف الواقع بين
 فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم
 قال بعضهم في قوله تعالى ﴿ واذا قال ربك للملائكة اني جاعل
 في الارض خليفة ﴾ اعلم ان هذه المقالة تختلف باختلاف
 العوالم التي يقع التقاؤل فيها فان كان واقعا في العالم المثالي فهو
 شبيه بالمسألة الحسية وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا ماثاليا كتجليه
 لاهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول
 وان كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام
 النفسى فيكون قول الله تعالى لهم التماوه في قلوبهم اذعنى المراد
 ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه فانه عين المتكلم
 في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى وانه

مركبة من الحروف ومعبّر بها في العالم المثالي والحسني بحسبها
 ﴿القول في بيان أن لا قدرة للممكن﴾

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه إلى أن
 أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
 تأثير فيها بل أن الله أجزى عادته بأن يوجد في العبد قدرة
 واختياراً * فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور
 مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابتداءً واحداً ومكسوباً
 للعبد * والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن
 يكون هناك منه تأثيراً ومدخل في وجوده سوى كونه
 محلاً * وقال الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
 التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول
 الشرائط وارتفاع الموانع * ومذهب الصوفية القائلين بوحدة
 الوجود أن الوجود الحق لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه
 إلى مراتب التكثير والتقييد إنما تنزل بأحادية جميع صفاته وأسمائه
 فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل
 كذلك تقيدت صفاته وأسمائه بحسبها فعلم العباد وإرادتهم

وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى نزلت من مرتبة
اطلاقها الى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد فافعالهم
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها لكن بعد نزلها
الى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم
وليس لهم قدرة وراء ذلك ومعنى كونها مكسوبة لهم ان
لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقيد القدرة المتعلقة بها
المؤثرة فيها لان لهم تأثيرا فيها *

(القول في صدور الكثرة عن الوحدة)

ذهبت الاشاعرة الى جواز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
بسيط وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بان جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى
مع كونه منزها عن التركيب والحكماء منعوا جواز استناد
الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الآلة
كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلياتها
التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها أو بتعدد شرط أو قابل
كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في العالم العنصرية

مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكررة * وأما البسيط
الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد
لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية . ولا الاعتبارية
ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز
ان يستند اليه الأثر واحد * وينبوا على ذلك كيفية صدور
الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسيأني
ان شاء الله تعالى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما ابتوا له
تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من
جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة ولكل
من الفريقين دلائل على ما ذهبوا اليه وقوادح فيما ذهب
اليه من يخالفه * والظاهر ان الحق ما ذهب اليه الحكماء من
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولهذا وافقهم
الصوفية المحققون في ذلك لكن خالفوهم في كون المبدأ الاول
كذلك فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغاير عقللا خارجا كما
سبق فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة
من حيث كثرة صفاته واعتباراته * وأما من حيث وحدته الذاتية

فلا يصدر عنه الا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات
وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات
كثرة وجودية حقيقية فالصوفية يوافقون الحكماء في امتناع
صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم في تجويز صدور
الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويوافقون المتكلمين في
تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويخالفونهم
في تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولما كان المتكلمون
يجوزون استناد الآثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي لا حاجة
لهم الى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء
والصوفية فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد أشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة كما ان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه
والثلاثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير
ولما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل الوجوه كان
معرفة الوجه في صدور الكثرة عنه محتاجا الى لطاف قريحة فنورد
الوجه الممكن فيه وهو ان يفرض الواحد الاول (ا) ويصير
الصادر عنه (ب) وهو في المرتبة الثانية فـ (ا) بتوسط (ب)

يكون أثر وليكن (ح) ول (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما
 في المرتبة الثالثة ثم يكون ل (ا) مع (ج) أثر وليكن (هـ) ول
 (اب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ول (ا) مع (د) أثر وليكن
 (ح) ول (اب) مع (د) أثر وليكن (ك) ول (ج) وحده
 أثر وليكن (ل) ول (ز) وحده أثر وليكن (م) ول (ج د) معا
 أثر وليكن (ن) ومن (ا ج د) أثر وليكن (س) ومن (ب ج د)
 أثر وليكن (ع) ومن (اب ج د) أثر وليكن (ف) المرتبة الاولى
 (ا) المرتبة الثانية (ب) من (ا) المرتبة الثالثة (ج) من (اب)
 و (د) من (ب) المرتبة الرابعة (هـ) من (ا ج ز) من (اب ج ج)
 من (اوط) من (اب دى) من (ب ج ك) من (ب د ل) من
 (ج م) من (ز ن) من (ح د س) من (ا ج د ع) من (ب ج د ف)
 من (اب ج د) وهذه اثنتى عشر وهي المرتبة الرابعة وان اعتبرنا
 الاسافل بالنظر الى الاعالى مثلا (ب) بالنظر الى (ا) والى
 (ب) واليهما وكذلك فى (د) بالنظر الى (ا) والى (ب) والى
 كليهما * وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات
 أكثر من ذلك فان تعددنا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة

وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون الاول باعتبار كل واحد منها فعل وأثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض * قالوا ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات (أحدها) وجوده وهوله من الاول (والثاني) ماهيته وهي له من ذاته (والثالث) علمه بالاول وهوله بالنظر في الاول (والرابع) علمه بذاته وهوله بالنظر الى نفسه فيصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه وانما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد ولم يدعوا انهم وافقون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة وانما اثبتوا عقولا عشرة لانه لا يمكن ان يكون أقل منها نظرا الى الافلاك التسعة الكلية * وأما أكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا

للسكواكب السيارة والثابتة * فجوزوا أن يصدر من المبدأ الأول
 وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون
 اعتبار * وهذه الاعتبارات ليست مفروضة وليست بملزمة تامة
 لشيء وإنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فتكثر بسببها
 معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية
 بل يكفي كونها عقلية فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف
 أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا كثيرة * وأما الصوفية
 المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات
 المتشعبة بعضها عن بعض المبتدئة من اعتبار واحد وهو الصادر
 الأول وتنشئ منه الاعتبارات الآخرة ويصدر بتوسط هذه
 الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة * وهذه الأمور
 الوجودية تنقسم إلى قسمين قسم للاحكم للإمكان فيه الامن وجه
 واحد وهو كونه في حقيقته ممكنا غائرا فإمكانه فيه معقول
 بالنظر إليه فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجد له واتصافه
 به بل على شرط هو محض الوجود الحق * وهذا القسم له الأولوية
 الوجودية في مرتبة الایجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الاعلى

والملائكة المهيمنة والحيكل والافراد من امض الوجوه يعنى من حيث تجرد ارواحهم لا من حيث تعلقها بابدانهم العنصرية* والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته وجوده متوقف على أمر وجودي غير محض الوجود الحق* وهذا الأمر الوجودي اما واحد كالقلم مع اللوح* واما أكثر كما في سائر الموجودات وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته وهو العقل الاول* وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الاول فانهم يثبتون في رتبته موجودات أخر كما سبق قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وذلك الواحد الصادر اولاً عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعنى الاعيان الثابتة لها وهذا الوجود مشترك بين القلم الاعلى الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضاً وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الاول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة* ثم قال قدس سره بعد ذلك وهذا الوجود العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق

الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الانسب واعتبارات
كالظهور والتسين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم
الاشتراك ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود العام
باعتبار مغايرا للوجود الحق في الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود
العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط فالصادر
الاول عندهم في الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط فانه لو لم
ينبسط اولا ولم يتصور بصور الاعيان الثابتة في العلم لم يتحقق
قابل أصلا وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد
موجود عيني أصلا* وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب
الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية في مرتبة العلم
الالهي فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاجابة لها الى اعتبار
آخر بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها وانبساط الوجود
بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناء على أصل امتناع صدور
الكثرة من الواحد الحقيقي فيجب أن يظهر بصورة قابل
من القوابل وينتشي منها الظهور بصور سائر القوابل منتشأ
بعضها من بعض* وأما انبساطه على القوابل لاجادها في العين

فلا يلزم ان يكون علي تلك النسبة فيمكن ان يكون الصادر
اولا بالوجود العيني اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية
الموحدة قدس الله اسرارهم ﴿تمت﴾

﴿ فهرست كتاب الدرة الفاخرة لمولانا ملا عبد الرحمن ﴾
صحيفة (الجلابي عليه الرحمة)

٢٤٩ تمهيد اعلم ان في الوجود واجبا والا لزم انحصار الوجود
في الممكن الخ

٢٥٠ الكلام فيما ذهب اليه جمهور المتكلمين الخ وبيان حاصل
مذهب الحكماء في ان للوجود مفهوما واحدا الخ

٢٥٣ الكلام في ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو
الكشف والعيان لا النظر والبرهان

٢٥٩ القول في وحدته تعالى

٢٦٠ القول السكلي في صفاته تعالى

٢٦٢ القول في علمه تعالى

٢٦٨ القول في ان علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء

٢٧٢ القول في الارادة (بشار بن برد) (بلا عرج)

٢٧٤ القول في القدرة (باسميريه)

٢٧٦ القول في ان الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا

٢٧٩ القول في كلامه سبحانه وتعالى

٢٨٦ القول في بيان ان لا قدرة للممكن

٢٨٧ القول في صدور الكثرة عن الوحدة (تم)

مجلد بيان الكتب التي تم طبعها بمعرفة

١ كتاب الاربعين في اصول الدين للإمام المهتم حجة الاسلام الغزالي

١ كتاب ميزان العمل في فلسفة الاخلاق وهو له أيضاً

١ رسالة الدنية له أيضاً ومعه رسالة كنه ما لا يد منه للشيخ الاكبر

١ بحر الكلام في علم التوحيد لابن المين النسفي

١ كتاب اساس التقديس في علم الكلام للإمام الرازي ومعه كتاب

الدرة الفاخرة للملا عبد الرحمن الجامي كلاهما في هذا المجلد

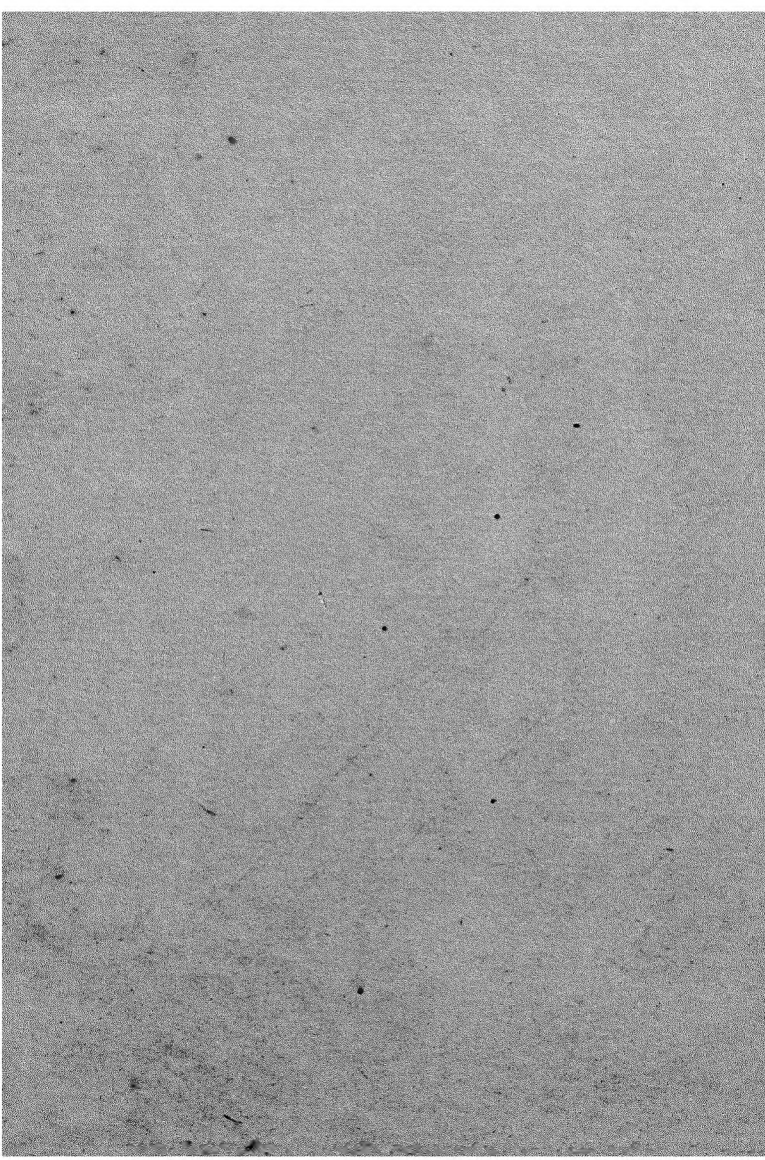
١ مجموعة الرسائل المشتملة على فنون مشوعة للأئمة المتقدمين منهم

حجة الاسلام الغزالي والشيخ الاكبر وأبي الشامة الشافعي وابن

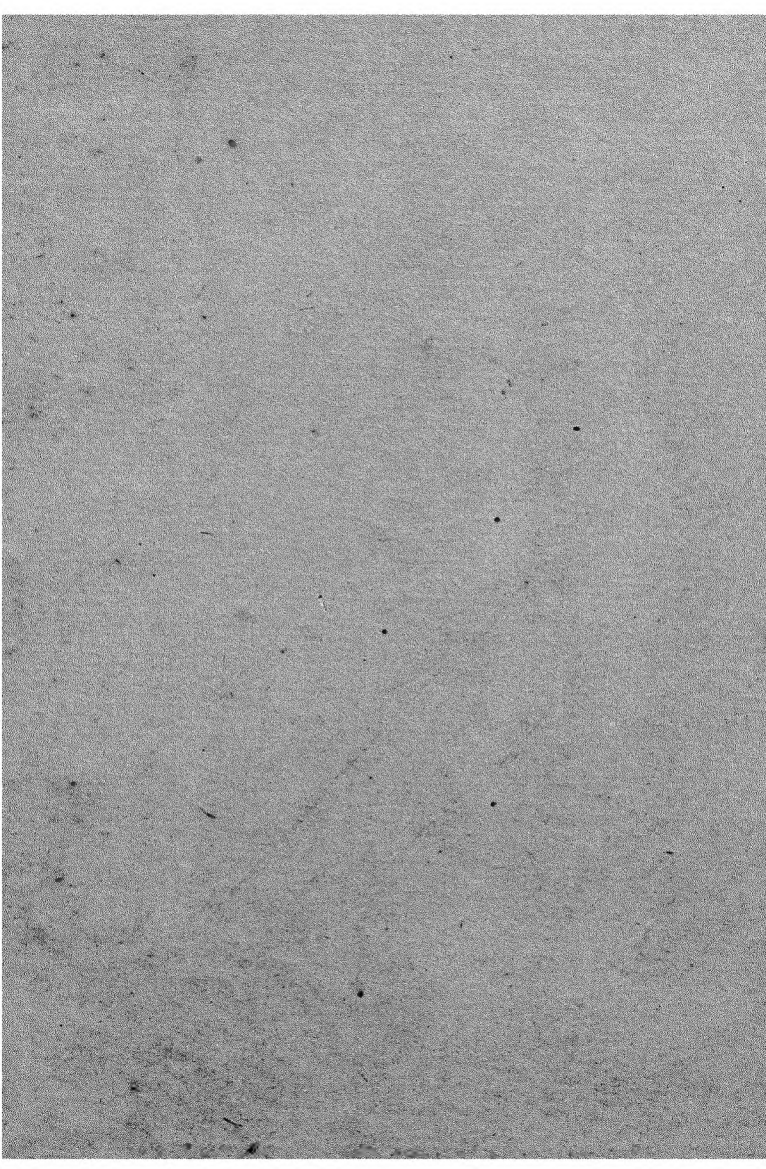
سينا وغيرهم من اكابر العلماء

فكل من اراد شيئاً من هذه الكتب فليخبرنا بشأنها

بحي الدين صبري الكردي بالازهر الشريف بمصر









Bibliotheca Alexandrina



0428223